
АНТОЛОГИЯ
МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ


Ф
Н

Философское наследие

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 1

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

ЧАСТЬ 2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
«МЫСЛЬ»

МОСКВА – 1969

1Ф
А 72

По техническим причинам первый том выпускается в двух частях. Примечания, указатели и содержание даны в конце второй части.

АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ
в четырех томах
том 1
Философия древности и средневековья
часть 2

Редактор *М И Иткин*
Младший редактор *Е К Тюленева*
Оформление художника *В В Максина*
Художественный редактор *С М Полесицкая*
Технический редактор *В Н. Корнилова*
Корректор *Л М Чигина*

Сдано в набор 5 сентября 1968 г Подписано в печать 21 марта 1969 г Формат бумаги 84×108 1/32, № 1 Усл печатных листов 18,9 Учетно-издательских листов 17,73 Тираж 35 000 экз Заказ № 320
Цена 1 р 32 к

Издательство «Мысль» Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А М Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, г Ленинград, Гатчинская ул , 26

1-5-1
П. и.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

АВГУСТИН

Аврелий Августин (354—430) — виднейший теолог и философ западнохристианской церкви. Родился в Северной Африке, в г. Тагасте (на территории современного Алжира), в семье небогатого римского чиновника. Учился в местной школе, а затем в школе риторики в Карфагене. Одно время примыкал к распространенному тогда движению манихеев и в 383 г. приехал в Рим, где возглавил школу риторики. Разочаровавшись затем в манихействе, увлекся скептицизмом (в платоновско-академическом варианте Аркесилая и Карнеада). Переехав затем в Медиолан (Милан), Августин сблизился с христианскими кругами, группировавшимися вокруг епископа Амвросия, весьма влиятельного в то время деятеля западнохристианской церкви. Примерно к этому времени относится увлечение Августина платоновско-неоплатоновской философией. В 387 г. он принимает христианство и становится его крупнейшим теоретиком, писателем и публицистом. Возвратившись на родину в следующем году, он становится здесь одним из наиболее активных деятелей христианской церкви, неумолимым врагом и гонителем многочисленных «еретиков», отступников от ее официальной доктрины. Эту деятельность Августин развивает не только в своих многочисленных литературных произведениях, но и в качестве епископа Гиппона, каковым он становится в 396 г. и остается до конца жизни. Огромное литературное наследие Августина включает ряд философских произведений· «Против академиков» (т. е. скептиков, 386 г.), «О жизни блаженной» (386 г.), «О порядке» (386 г), «Монологи» (387 г.), «О количестве души» (388—389 гг.), «Об учителе» (388—389 гг.), «О музыке» (388—389 гг.), «О бессмертии души» (387 г.). Как видно из указанных дат, все эти произведения написаны или накануне обращения Августина в христианство, или сразу после этого события. В дальнейшем философские идеи Августин излагает и в ряде своих религиозно-догматических произведений, как, например, «Об истин-

ной религии» (390 г.), «О свободной воле» (388—395 гг). Для выявления теолого-философского мировоззрения Августина огромное значение имеет его знаменитая «Исповедь» (400 г, *философским содержанием наиболее богаты ее последние три книги*) Еще более важно в этом отношении его главное произведение — «О граде (или государстве) божьем» (413—426 гг) Все эти, как и другие, произведения Августина, написанные на *латинском языке, сыграли огромную роль* в философском развитии средневековой Западной Европы, ибо они вплоть до XII—XIII вв оставались здесь главным источником философской мудрости Ниже мы публикуем (тематически подобранные) отрывки почти из всех названных произведений Эти отрывки печатаются по русскому изданию «Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского», части 1—8 Киев, 1901—1912

[1. БОГ, ПРИРОДА, ЧЕЛОВЕК, ВЕЧНОСТЬ И ВРЕМЯ]

Боже, который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых. Боже, отец истины, отец мудрости, отец истины и высшей жизни, отец блаженства, отец добра и красоты, отец умственного света, отец пробуждения и просвещения нашего, отец залога, побуждающего нас возвратиться к тебе.

Тебя призываю, бог-истина, в котором, от которого и чрез которого истинно все, что истинно. Бог-мудрость, в котором, от которого и чрез которого мудрствует все, что мудрствует... *Бог — умный свет, в котором, от которого* и чрез которого разумно сияет все, что сияет разумом (Монологи I, 1).

И человек, эта малейшая часть создания твоего... столь маловажное звено в творении твоем, дерзает воспевать тебе хвалу. Но ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении тебя; ибо ты создал нас для себя, и душа наша дотоле томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в тебе (Исповедь I, 1).

Да! Меня не было бы, боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы ты не был во мне, или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в тебе, из которого все, в котором все (Исповедь I, 2).

Господи боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту



смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприяло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот твоих, которыми ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей (Исповедь I, 6).

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всею Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно? И как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитаются низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему (Исповедь III, 8).

Я мысленно обратил взор свой и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты. Ибо то только действительно существует, что пребывает неизменно (Исповедь VII, 11).

Вначале сотвори бог небо и землю (Быт. I, 1). Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, который образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвесть из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому подобные предметы. Откуда же и эти предметы

получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты *вдунул* в телесный состав его *душу живую* (Быт. II, 7), которая движет и управляет ими; ты доставил ему и материал для художественных работ; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслию то, что предполагает он произвесть; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни во глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем своего творения (quia non erat ubi fieret antequam fieret). Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... все *существующее* зависит от твоего *бытия* (Исповедь XI, 5).

Итак, не слишком ли уже заняты древностью своего происхождения те, которые говорят нам: Что же делал бог до сотворения им неба и земли? Если он оставался в праздности и совершенном покое, то почему не остался в таком же состоянии и навсегда? Если же в боге произошло новое какое-либо движение и новое произволение создать то, чего прежде не творил, то как согласить с непреложною его вечностью появление этой воли, которой до того времени в нем не было? Воля божия присуща богу и предваряет всякое творение;

никакого творения не могло бы быть, если бы не предшествовала воля творца. Воля божия принадлежит к самой сущности (substantia) божественной (Исповедь XI, 10).

И кто может поставить себя хотя на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющею светлостью этой неизменяющейся вечности (semper stantis aeternitatis) и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства (cum temporibus nunquam stantibus), коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью? Продолжительность времени не иначе составляется, как из преемственной последовательности различных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем как бы налицо, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим. Все прошедшее наше слагается из будущего, и все будущее наше зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее творится из настоящего, всегда сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, что мы называем вечностью. И кто в состоянии уразуметь и истолковать как вечность (aeternitas), неизменно пребывающая в настоящем (stans), для которой нет ни будущего, ни прошедшего (nec futura, nec praeterita), творит между тем времена и будущие, и прошедшие? Неужели мое перо или мой язык в силах слабым словом разрешить эту великую задачу? (Исповедь XI, 11).

Что обыкновеннее бывает у нас предметом разговора, как не время? И мы, конечно, понимаем, когда говорим о нем или слышим от других. Что же такое, еще раз повторяю, что такое время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик. Между тем вполне сознаю, что если бы ничего не приходило, то не было бы *прошедшего*, и если бы ничего не проходило, то не было бы *будущего*, и если бы ничего не было действительно существующего, то не было бы и *настоящего* времени. Но

в чем состоит сущность первых двух времен, т. е. прошедшего и будущего, когда и прошедшего уже нет, и будущего еще нет? Что же касается до настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило из будущего в прошедшее, тогда оно не было бы временем, а вечностью. А если настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существовать (Исповедь XI, 14).

Можно измерять время только текущее (cum praeterit), а прошедшее, равно как и будущее, которых нет в действительности, не могут подлежать нашему наблюдению и измерению (Исповедь XI, 16).

Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только доискиваюсь истины и пытаюсь узнать ее. Руководи же мною, отец мой, господи мой и боже мой, и будь путеводною звездою рабу твоему... Не скажут ли мне, что и эти времена, прошедшее и будущее, так же существуют; только одно из них (будущее), переходя в настоящее, приходит непостижимо для нас откуда-то (ex aliquo procedit occulto), а другое (прошедшее), переходя из настоящего в свое прошедшее, отходит непостижимо для нас куда-то (in aliquid recedit occultum), подобно морским приливам и отливам? И в самом деле, как могли, например, пророки, которые предсказывали будущее, видеть это будущее, если бы оно не существовало? Ибо того, что не существует, и видеть нельзя... Итак, надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом (Исповедь XI, 17).

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь инде (т. е. не в

предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (memoria); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (intuitus), а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (exspectatio). Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании тройственности времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его тройственность (Исповедь XI, 20).

Пусть не говорят мне, что время есть не что иное, как движение тел небесных. Ибо когда и Иисус Навин остановил солнце при помощи божией, чтобы довершить победу над врагами, то солнце прекратило свое движение; время же не прекращало своего течения, потому что эта брань была довершена именно в продолжение того времени, которого недоставало в этот день, но которое необходимо было для окончания битвы (Иис. Нав. X, 12—14). Теперь я вижу, что время есть действительно какое-то протяжение (Исповедь XI, 23).

Относительно этого вопроса [1], впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих оставленных нам сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются так, что сияют сами, и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша, что есть некоторый отличный от нее свет, которым она создана и которым, духовно озаряемая, она духовно сияет. Подобие этому бестелесному он указывает в самых видимых и великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца. Итак, этот великий платоник [Плотин] говорит, что душа разумная (или, как следует лучше ее назвать,

душа умная, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, как он не сомневается, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеет иной природы, кроме бога, который сотворил мир и которым создана и она, и что премирным существам тем блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам (О граде божием X, 2).

Времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением. Моменты этого движения и изменения, поколику совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими, более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть творец и устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что он сотворил мир спустя известное количество времени? Разве уже утверждать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если священные и в высшей степени достоверные Писания говорят: *вначале сотвори бог небо и землю* (Быт. I, 1), чтобы дать понять, что прежде он ничего не творил... то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем... Несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются и утро, и вечера, пока все, что сотворил бог в эти шесть дней, не завершено было седьмым днем и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое божием (О граде божием XI, 6).

А как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства. Эта великая и удивительная способность, кроме человека, не свойственна никому из смертных одушевленных существ. Некоторые из животных владеют гораздо более острым, чем мы, чувством зрения для созерцания обычного дневного света; но для них недо-

ступен этот нетелесный свет, который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех этих вещах: для нас это возможно настолько, насколько воспринимаем мы этот свет. Впрочем, и чувствам неразумных животных присуще если и не знание, то по крайней мере некоторое подобие знания (О граде божием XI, 27).

Ничто не долговременно, что́ имеет какой-нибудь последний предел, и... все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельною вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а равными нулю (О граде божием XII, 12).

Иное дело вид, который совне придается какому-нибудь телесному веществу, как делают это гончары и ремесленники и такого рода художники, которые рисуют и вылепливают формы, подобные телам животных; и иное дело тот, который имеет причины, изнутри действующие по тайной и сокровенной воле природы живой и разумной, которая из небытия творит не только естественные виды тел, но и самые души живых существ. Первый из вышеупомянутых видов может быть приписан всякому художнику; второй же только художнику единственному, творцу и создателю — богу, который создал мир и ангелов, когда еще не было никакого мира и никаких ангелов... Какие бы причины телесные или растительные ни имели применение при рождении тварей чрез действие ангелов, людей или каких-либо животных или же чрез смешение самцов и самок; какие бы также желания и душевные движения матери ни были в состоянии напечатлевать некоторые черты и цвет на нежных и слабых зародышах, самые природы, которые являются с такими или другими свойствами по роду своему, вполне производит только высочайший бог, которого сокровенное могущество, все проникая своим неоскверняемым присутствием, дает бытие тому, что́ так или иначе существует, насколько существует. Ибо без его творчества оно не только не было бы таким или иным, но и совершенно не могло бы быть... И если отнимет от вещей свою, так сказать, производительную силу, то их так же не будет, как не было прежде, чем они были созданы (О граде божием XII, 25).

По своим обязанностям и целям все служат к красоте целого, так что чего мы ужасаемся в частностях, то производит на нас приятное впечатление, если рассматривать его в целом... Все это, что̀ представляется низшим потому, что при несовершенных частях оно совершенно в целом, находим ли мы его прекрасным в спокойном состоянии или в движении, — все это мы должны рассматривать в целом, если только хотим составить о нем правильное суждение. Ибо верное суждение наше, будем ли мы судить о целом или об отдельной части, — дело прекрасное: в таком случае оно стоит выше всего мира и мы, поскольку судим верно, уже не привязываемся к какой-либо его части. Напротив, заблуждение, привязывающее нас к одной какой-либо части мира, само по себе безобразно. Но как темный цвет на картине в связи с целым является прекрасным, так точно и неизменный божественный промысл исполненною борьбы и подвигов нашею жизнью в целом управляет прекрасно, воздавая одно побежденным, другое — борющимся, третье — победителям, четвертое — зрителям, пятое — достигшим покоя и созерцающим только единого бога (Об истинной религии XL).

Одни пустою мыслью носились в бесчисленных мирах; другие полагали, что бог не может быть ничем иным, как огненным телом; третьи в связи с своими призраками баснословили так, что бог есть сияние света, разлитое всюду по бесконечному пространству, но, так сказать, расщепленное в одном пункте черным своего рода клином, — баснословили так, представляя себе два враждебных царства и установляя для вещей два враждебных начала. И если бы я заставил их поклясться, знают ли они, что это истинно, может быть, [поклясться] они не осмелились бы, а сказали бы в свою очередь: «Покажи же нам ты, что̀ истинно». Если бы в ответ им я не сказал ничего, кроме только того, чтобы они искали света, при посредстве которого им ясно и известно, что иное дело — верить и иное — разуметь, в таком случае и они сами поклялись бы, что такого света нельзя ни видеть чувственными глазами, ни мыслить в связи с каким-нибудь пространственным протяжением,

но что он всюду ожидает ищущих его и что несомненнее и яснее его нет ничего.

Все это, чтó мною сказано сейчас об этом умственном свете, очевидно для нас опять не иначе, как при посредстве того же света. Ибо при его посредстве я понимаю, что сказанное истинно, и то, чтó я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве. Я понимаю, что это *опять* и *опять* продолжается в бесконечность... Вечная жизнь превосходит временную жизнь своей жизненностью, а чтó такое вечность, это я созерцаю благодаря только тому, что я понимаю. Умственным взором я отделяю от вечного всякую изменчивость и в самой вечности не различаю никаких промежутков времени, так как промежутки времени состоят из прошедших и будущих изменений предметов. Между тем в вечном нет ни преходящего, ни будущего, ибо что проходит, то уже перестает существовать, а чтó будет, то еще не начало быть. Вечность же только есть, она ни была, как будто ее уже нет, ни будет, как будто доселе ее еще не существует (Об истинной религии XLIX).

[2. УЧЕНИЕ О ДУШЕ И ПОЗНАНИИ. ВЕРА И РАЗУМ]

Полагаю, что оную истину знает один только бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, т. е. эту мрачную темницу (Против академиков I, 3).

Мне кажется, что в пользу своего мнения я имею уже многое, в чем и стараюсь найти для себя опору против учения академиков, хотя между ними и мною пока нет другой разности, кроме следующей. Им показалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что найти можно (Против академиков II, 9).

Академики называют вероятным или истиноподобным то, что может вызывать нас на деятельность без доверия (sine assensione). Говорю «без доверия» в том смысле, что то, чтó мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спро-

сил, взойдет ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, я думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется-де так (Против академиков II, 11).

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога, и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т. е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею (Против академиков III, 9).

Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий... Неужели ты мог что-нибудь узнать из диалектики? Гораздо более, чем из какой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертною. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, кажется мне, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее за истинное и, в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе... Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто это делает, то буде делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом — оставляем (Против академиков III, 13).

Поелику мы все согласны, что человек не может быть ни без тела, ни без души, я всех спрашиваю: ради чего из них мы нуждаемся в пище? — Ради тела, говорит Лиценций. Остальные же колебались и рассуждали между собой. каким это образом пища может казаться необходимою для тела, когда она требуется для жизни, а жизнь принадлежит только душе. — Кажется ли вам,

сказал я тогда, что пища имеет отношение к той части, которая, как мы видим это, от пищи возрастает и делается крепче?..

Не существует ли, спросил я, и для души своей пищи? Представляется ли вам пищею души знание? — Совершенно так, отвечала мать: я полагаю, что душа питается не иным чем, как разумением вещей и знанием... Где был твой дух в то время, когда не наблюдал за этим при твоей еде, оттуда и такого рода пищею, верь мне, и питается твоя душа, питается т. е. умозрениями и размышлениями, если может чрез них познать что-нибудь (О жизни блаженной II).

Из самого источника истины исходит некое увещание, побуждающее нас памятовать о боге, искать его и страстно, без всякой брезгливости жаждать его. Это озарение нашим внутренним очам исходит от оного таинственного солнца. Все то истинное, что говорим мы, от него, даже и в том случае, когда мы еще боимся смело пользоваться и смотреть на все своими или нездоровыми, или только открывшимися глазами (О жизни блаженной IV).

К изучению наук ведет нас двоякий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, а другое наиболее ценится при достижении. Итак, хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться пред людьми учащими и посредством какой жизни может сделаться способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет...

Авторитет же бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным (О порядке II, 9).

Августин. Вот я помолился богу. *Разум.* Так что же ты хочешь знать? *Августин.* Именно то все, о чем мо-

лился. *Разум.* Скажи это кратко. *Августин.* Я желаю знать бога и душу. *Разум.* А более ничего? *Августин.* Решительно ничего (Монологи I, 2).

Разум. Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? *Августин.* Знаю. *Разум.* Откуда же знаешь? *Августин.* Не знаю. *Разум.* Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? *Августин.* Не знаю. *Разум.* Знаешь ли ты, что ты движешься? *Августин.* Не знаю. *Разум.* Знаешь ли ты, что ты мыслишь? *Августин.* Знаю. *Разум.* Итак, то истинно, что ты мыслишь? *Августин.* Истинно (Монологи II, 1).

Когда мы умозаключаем, то это бывает делом души. Ибо это дело лишь того, что мыслит; тело же не мыслит; да и душа мыслит без помощи тела, потому что, когда мыслит, отвлекается от тела. Притом то, что мыслится, есть таково всегда; телесное же ничто не бывает таковым же всегда; поэтому тело не может помогать душе в ее стремлении к пониманию, так как для него довольно, если оно не мешает (О бессмертии души, 1).

Тело человеческое подлежит изменениям, а разум неизменен. Ибо изменчиво все, что не существует всегда одинаковым образом. А два, и четыре, и шесть существуют всегда одинаковым образом (О бессмертии души, 2).

Разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела, созерцает истинное; или он есть то самое созерцание истинного без посредства тела, или он есть то самое истинное, которое созерцается... Все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью или чувством и разумением. Но то, что мы схватываем чувством, мы чувствуем существующим вне нас и заключенным в пространстве, из которого оно не может быть изъято...

Пока душа нераздельна от разума и тесно соединена с ним, она неизбежно должна оставаться жить. Но какая же сила может отделить ее? Уж не телесная ли, которая и могуществом слабее, и происхождением ниже, и по свойству своему весьма отлична? Никоим образом. Следовательно, одушевленная? Но и это каким образом?..

Но если сила разума в силу единения своего известным образом действует на душу — а не действовать

она не может, — то, без всякого сомнения, действует в том смысле, что дает ей продолжать существование. В силу того он и есть именно разум, что в нем предполагается высшая неизменность... Итак, душа угаснуть не может, если не будет отделена от разума. Отделиться же, как мы доказали выше, она не может. Следовательно, она не может и умереть (О бессмертии души, 6).

Иное дело, когда мы верим авторитету, и иное — когда разуму. Вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда. Если она тебе нравится, ты можешь прочитать много такого, что об этих предметах написали, как бы из снисхождения, великие и божественные мужи, находя это необходимым для пользы простейших, и в чем они требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ, более тупоумных или более занятых житейскими делами, другого средства к спасению быть не могло. Такие люди, которых всегда громаднейшее большинство, если желают постигать истину разумом, весьма легко одурачиваются подобием разумных выводов и впадают в такой смутный и вредный образ мыслей, что отрезвиться и освободиться от него не могут никогда или могут только самым бедственным для них путем. Таким полезнее всего верить превосходнейшему авторитету и соответственно ему вести жизнь. Если ты считаешь это безопаснее, я не только не возражаю против этого, а даже весьма одобряю. Но если ты не можешь обуздать в себе того страстного желания, под влиянием которого решился дойти до истины путем разума, ты должен терпеливо выносить многие и длинные околичные пути, чтобы вел тебя тот разум, который один только должен быть называем разумом, т. е. разум истинный, и не только истинный, но и точный и чуждый всякого подобия ложности (если только возможно для человека каким-либо образом достигнуть этого), так чтобы тебя не могли отвлечь от него никакие рассуждения, ложные или истиноподобные (О количестве души VII).

Душа же человеческая посредством разума и знания, о которых у нас речь и которые несравненно превосходнее чувств, возвышается, насколько может, над

телом и охотнее наслаждается тем удовольствием, которое внутри ее; а чем более вдается в чувства, тем более делает человека похожим на скота (О количестве души XXVIII).

Августин. Ты, быть может, не убедился еще, что иное дело чувствовать, иное знать? *Еводий.* Даже очень убедился. *Августин.* Итак, иное чувствовать, иное знать? *Еводий.* Точно так. *Августин.* Но мы чувствуем не разумом, а зрением, или слухом, или обонянием, или вкусом, или осязанием. *Еводий.* Согласен. *Августин.* Все же, что́ мы знаем, знаем разумом; поэтому никакое чувство не есть знание (О количестве души XXIX).

Итак, что́ я разумею, тому и верю; но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что́ я разумею, то я знаю; но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю (Об учителе XI).

Но я и не этих творений, а тебя самой, тебя, истина вечная, в которой *нет изменения и ни тени перемены* (Иак. I, 17), алкал и жаждал (Исповедь III, 6).

Когда я стал размышлять, как много принимал я на веру такого, чего вовсе не видал, опираясь только на свидетельство других, например, сколь многому верил в истории народов, мест и городов, сколько доверял друзьям, врачам, как вообще считал обязанностью верить людям, ибо без этой веры не могло бы существовать и самое человеческое общество, как непоколебимо верил в свое происхождение от известных родителей, чего не мог бы, конечно, знать, не поверив по слуху (Исповедь VI, 5).

Когда я доискивался, на чем основываются одобрительные отзывы мои о красоте тел, небесных или земных, и что вообще руководит меня давать решительные приговоры о подлежащих изменениям предметах, например это должно быть так, а то не так, когда я старался разъяснить себе самое основание, почему так сужу, то дошел до того, что над своим умом, тоже подверженным изменению, находил неизменную и вечную истину. И доходил я до того постепенно: я восходил от тел к душе чувственной, которая посредством телесных чувств ощущает внешний чувственный мир, а отсюда

к ее внутренней силе, которой внешние ощущения приносят весть о внешнем мире, насколько может вместить это душа животных; затем еще выше и выше возносился к мыслящей и разумной силе, которая уже судит о полученных ею впечатлениях. Наконец, мой разум, также изменяющийся, сознавая, что все неизменное лучше изменяющегося, отрешался в мышлении своем от привычных образов и призраков и стремился найти истинный свет, чтобы с помощью его познать самое бытие неизменяющееся; иначе если бы он не в состоянии был сколько-нибудь познать его, то никоим образом не мог бы с полною уверенностью предпочитать его всему изменяющемуся. Так я разумною силою души своей достигал и достиг этого бытия верховного в минуты трепетного воззрения (in ictu trepidantis aspectus). И тогда-то я уразумел, как твое невидимое существо становится видимым в творении твоем. Но слабый взор мой все еще не мог выдерживать величия твоего света, так что я, ниспадая с этой высоты в обычное состояние свое, ничего не выносил с собою, кроме приятного воспоминания, при котором как бы желал насладиться хотя запахом той пищи, которой не мог вкушать (*Исповедь* VII, 17).

Он, говоривший, насколько считал достаточным, сначала чрез пророков, потом сам лично, после же чрез апостолов, произвел также и Писание, называемое каноническим и обладающее превосходнейшим авторитетом. Этому Писанию мы доверяем в тех вещах, незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами... В отношении того, что́ удалено от наших чувств, поколику мы не можем знать его при помощи собственного свидетельства, мы непременно требуем постороннего свидетельства и верим тем, относительно которых не сомневаемся, что оно не удалено или не было удалено от их чувств. Итак, как относительно предметов видимых, которых мы не видим сами, мы доверяем видевшим их, и так же точно поступаем и в отношении остальных вещей, подлежащих тому или иному телесному чувству, — так и в отношении того, что чувствуется душою или умом... т. е. в отношении тех невидимых вещей, которые удалены

от нашего внутреннего чувства, мы должны верить тем, которые познали поставленное в оном бестелесном свете и созерцают в нем пребывающее (О граде божием XI, 3).

То, из чего бог создал все, не имеет никакого вида и никакой формы, есть не что иное, как ничто. Ибо то, что́ по сравнению с совершенным называется бесформенным, если только оно имеет сколько-нибудь формы, хотя бы самую малость, хотя бы в зачаточном состоянии, не есть уже ничто; а по тому самому и оно, насколько существует, существует не иначе как от бога.

Поэтому если даже мир создан из какой-нибудь бесформенной материи, то сама эта материя создана совершенно из ничего; ибо и то, что́ еще не получило формы, однако так или иначе находится в зачатке, чтоб могло оформиться, — и оно способным к форме делается по благости божией. «Ибо получить форму есть благо» [2]. Итак, восприимчивость к форме есть некоторое благо; а потому творец всяческих благ, давший форму, сам дал и возможность существования в форме. Таким образом, все, что существует, насколько оно существует, и все, что еще не существует, насколько оно может существовать, форму имеет от бога. Иначе сказать, все получившее форму, насколько оно может получить ее, форму имеет от бога (Об истинной религии XVIII).

Самое врачевание души, совершаемое божественным промыслом и неизреченным милосердием, по своей постепенности и раздельности в высшей степени прекрасно. Оно распадается на авторитет и разум. Авторитет требует веры и подготовляет человека к разуму. Разум в свою очередь приводит его к пониманию и знанию. Хотя и разум не оставляет совершенно авторитета, как скоро заходит речь о том, чему должно верить, само собою понятно, что познанная и уясненная истина служит высшим авторитетом (Об истинной религии XXIV).

Старайся дознать, что́ такое высшее согласие: вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивою — стань выше самого себя. Но,

становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума...

А если ты не понимаешь, что́ я говорю, и сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание по крайней мере на то, не сомневаешься ли ты в самом этом сомнении своем, и, если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно; в этом случае тебе навстречу идет свет, конечно не солнца, а свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Иоан. I, 9). Этот свет невозможно видеть телесными глазами; нельзя видеть его даже и теми очами, которыми измышляются вторгающиеся в душу при помощи телесных глаз призраки... *Всякий, кто сознает* себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает, следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто *сомневается* в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе как от истины. Итак, тот не должен сомневаться относительно истины, кто почему бы то ни было мог сомневаться. В ком видим мы такое [сомнение], там действует свет, не ограничивающийся пространством и временем и свободный от всякого призрака этих условий (Об истинной религии XXXIX).

[3. ЭТИКА]

Это она, [философия], учит, и *учит справедливо*, не почитать решительно ничего, а презирать все, что только ни зрится очами смертных, чего только ни касается какое-либо чувство. Это она обещает показать с ясностью бога истиннейшего и таинственнейшего, и вот — вот как бы обрисовывает уже его в светлом тумане (Против академиков I, 1).

Мудрость... по моему мнению, есть не одно знание, но и тщательное исследование вещей человеческих и божественных, относящихся к жизни блаженной. Если захочешь разделить это определение на части, то часть первая, которая говорит о знании, относится к богу, а та, которая довольствуется исследованием, — к человеку (Против академиков I, 8).

Разум. Пока живем мы в этом теле, мы решительно должны избегать этого чувственного и всячески остерегаться, чтобы липкостью его не склеились наши крылья, которым нужно быть вполне свободными и совершенными, чтобы мы могли воспарить к оному свету из этой тьмы, ибо свет тот не удостоит и показаться заключенным в эту клетку, если они не будут такими, чтобы могли, разбив и разломив ее, улететь в свои воздушные области. Поэтому, как скоро ты станешь таким, что ничто земное не будет доставлять тебе решительно никакого удовольствия, поверь мне, в ту же самую минуту, в тот же самый момент ты увидишь что́ желаешь (Монологи I, 14).

Разум. Нужно ли после этого снова трактовать о науке рассуждения? Покоятся ли фигуры геометрические на истине, или в них самих заключается истина, никто не усомнится, что они содержатся в нашей душе, т. е. в нашем уме; а отсюда необходимо следует, что и истина существует в нашей душе... Следовательно, душа бессмертна. Поверь же наконец своим выводам, поверь истине: она провозглашает, что обитает в тебе, что бессмертна она и что никакая смерть тела не может вытащить из-под ней ее седалища. Отвернись от своей тени, возвратись в себя самого; для тебя нет другой погибели, кроме забвения, что ты погибнуть не можешь (Монологи II, 19).

Не тем человек сделался похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку. Ибо и дьявол захотел жить сам по себе, когда не устоял во истине; так что стал говорить ложь *от своих,* а не от божьих — стал не только лживым, но и отцом лжи (Иоан. VIII, 44). Он первый солгал. От него начался грех; от него же началась и ложь (О граде божием XIV, 3).

Итак, когда человек живет по человеку, а не по богу, он подобен дьяволу (О граде божием XIV, 4).

[4. ОБЩЕСТВО И ИСТОРИЯ]

Для того чтобы род человеческий не только соединить взаимно сходством природы, но и связать в согласное единство мира в известном смысле узами кров-

ного родства, богу угодно было произвесть людей от одного человека. Сказали также, что этот род не умирал бы и в отдельных личностях, если бы того не заслужили своим неповиновением первые два человека, из которых один создан из ничего, а другая из первого. Они совершили такое великое преступление, что вследствие его изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти. Царство же смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать божия не спасла от ней некоторых. Отсюда вышло, что, хотя такое множество и таких многочисленных народов, живущих по лицу земному каждый по особым уставам и обычаям, и различается между собою многочисленным разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода *по плоти;* другой — из желающих жить также *по духу*. Когда каждый из них достигает своего желания, каждый в мире своего рода и живет (О граде божием XIV, 1).

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к богу, а небесный — любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава бог, свидетель совести. Тот в своей славе возносит главу свою, а этот говорит своему богу: *слава моя, и возносяй главу мою* (Пс. III, 4). Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуясь. Тот в своих великих людях любит собственную силу, а этот говорит своему богу: *возлюблю тя, господи, крепосте моя* (Пс. XVII, 2) (О граде божием XIV, 28).

Думаю... что мы уже достаточно сделали для решения великих и весьма трудных вопросов о начале мира, души и самого человеческого рода. Последний мы разделили на два разряда: один — тех людей, которые живут по человеку, другой — тех, которые живут по богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом (О граде божием XV, 1).

Мы находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева божия, а эти — сосудами милосердия (Римл. IX, 22, 23) (О граде божием XV, 2).

Управляют те, которые заботятся, как муж — женою, родители — детьми, господа — рабами. Повинуются же те, о которых заботятся, как жены — мужьям, дети — родителям, рабы — господам (О граде божием XIX, 14).

Это предписывает естественный порядок, так создал человека бог. *Да обладает,* говорит он, *рыбами морскими, и птицами небесными, и всеми гады, пресмыкающимися по земле* (Быт. I, 26). Он хотел, чтобы разумное по образу его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над животным. Оттого первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи. Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику. В Писаниях ведь мы не встречаем раба прежде, чем праведный Ной покарал этим именем грех сына (Быт. IX, 25). Не природа, таким образом, а грех заслужил это имя. Название же рабов (servi) на языке латинском имеет, по-видимому, такое происхождение: когда победители тех,

кого по праву войны могли убить, оставляли в живых, последние делались рабами, получая название от сохранения (servi a servando). И в этом даже случае небеспричастен грех. Ведь и в то вермя, когда ведется справедливая война, ради греха подвергает себя опасности противная сторона, и всякая победа, хотя бы склонилась она и на сторону дурных, по суду божественному уничижает побежденных, или исправляя, или наказывая грехи... Итак, грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не иначе как по суду божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих... Лучше быть рабом у человека, чем у похоти; ибо самая похоть господствования, чтобы о других не говорить, со страшною жестокостью опустошает души смертных своим господствованием. В порядке же мира, по которому одни люди подчинены другим, как уничижение приносит пользу служащим, так гордость вредит господствующим. Но по природе, с которою бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху. Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять порядок естественный и запрещает его нарушать, потому что, не будь проступка против этого закона, нечего было бы наказывать принуждением к рабству. Почему апостол увещевает и рабов подчиняться господам и служить им от души с готовностью (Ефес. VI, 6, 7), т. е. чтобы, если не могут получить от господ своих свободы, они сами сделали некоторым образом служение свое свободным, служа не из притворного страха, а по искреннему расположению, пока прейдет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая, и будет бог всяческая во всех (О граде божием XIX, 15).

Итак, этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в правах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанав-

ливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного бога (О граде божием XIX, 17).

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — ряд людей, преданных единому богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со времени пришествия господа в уничижении и [продолжается] до самого дня суда, когда он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (I Коринф. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала до конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. — Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устрашатся пред судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник — для праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего (Об истинной религии XXVII).

АРЕОПАГИТИКИ

Ареопагитиками принято называть четыре произведения — «Об именах божиих», «Таинственное богословие», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» — и десять писем, написанных на греческом языке во второй половине V в. Эти произведения были впервые предъявлены на Константинопольском церковном соборе в 532 г. и подписаны именем Дионисия Ареопагита, полумифического сподвижника апостола Павла и первого епископа Афин, якобы жившего в I в. Такое почтенное авторство, как и содержание этих произведений, снабдило их священным ореолом и сыграло огромную роль в их последующей канонизации христианской церковью. Только в эпоху Возрождения гуманисты Лоренцо Валла и Эразм Роттердамский, подвергнув данные произведения критическому анализу, установили зависимость их от неоплатоновского круга идей и невозможность того, чтобы их автором был христианский деятель первого столетия, живший задолго до возникновения неоплатонизма. В новейшее время была установлена более конкретная зависимость названных произведений от идей Прокла, в особенности от его произведения «Первоосновы теологии», отрывки из которого приведены выше. Их автора стали именовать Псевдо-Дионисием Ареопагитом, а сами произведения соответственно Ареопагитиками. В последние десятилетия советский исследователь Ш. И. Нуцубидзе (а несколько позже него, но независимо от него и бельгийский византолог Хонигман) пришел к глубоко аргументированному выводу о том, что автором всех этих произведений был грузинский философ Петр Ивер (412—488), в молодости обучавшийся философии в Константинополе, через своего учителя и сподвижника Иоанна Лаза (тоже грузинского философа) хорошо знакомый с идеями Прокла.

Ареопагитики представляют собой важнейшие произведения патристической религиозно-философской литературы, возникшие в эпоху превращения рабовладельческого общества в феодальное. Основная особенность этих произведений состоит в приспособлении идей неоплатонизма к осмыслению христианского вероучения. Важнейшая из таких идей — это так называемая положительная (по-гречески *катафатическая*) теология, исходящая из аналогии между миром реальных предметов, и в особенности человеческих существ, и богом как внеприродной личностью, их верховным и единственным творцом. К неоплатонизму восходит и еще более важная идея — так называемой отрицательной (по-гречески *апофатической*) теологии, отрицающей возможность уподобления бога каким-либо особенностям предметно-человеческого мира, бесконечно поднимающей бога над ним, превращающей бога в абсолютно непознаваемое, сугубо таинственное существо. Апофатическая теология Ареопагитик и стала основным выражением христианской мистики, и этим определяется ее колоссальное влияние на религиозно философскую мысль христианства как на

Востоке, так и на Западе. Другая идея Ареопагитик, сыгравшая столь первостепенную роль в христианской философии средневековья, — это идея иерархии, во-первых, небесной и, во-вторых, земной, являющейся ее зримой реализацией. Все эти идеи представлены в приводимых ниже отрывках. Они заимствованы прежде всего из произведения Псевдо-Дионисия «Об именах божиих», опубликованного в русском переводе игумена Геннадия (Эйкаловича) в Буэнос-Айресе в 1957 г. Подбор отрывков из этого произведения сделан Ш. В. Хидашели. Отрывки из других произведений Псевдо-Дионисия подобраны и переведены С. С. Аверинцевым. Перевод осуществлен по изданию: «Patrologiae cursus completus seria graeca», accurante I. Migne, t. 3.

[УТВЕРДИТЕЛЬНЫЙ И ОТРИЦАТЕЛЬНЫЙ МЕТОДЫ БОГОСЛОВИЯ]

В наших «Богословских начертаниях» мы воспевали основоположения утвердительного богословия, как-то: в каком смысле божественная и благая природа именуется единой, а в каком — троичной; почему применительно к ней говорят об отцовстве и сыновстве и каково значение божественного имени «духа»; как из невещественного и неделимого блага недра благости порождают светы и как эти светы в нем и в самих себе и друг в друге остаются в совечном порождению пребывании, не выходя из него; каким образом сверхсущностный Иисус сущностно и через истину вочеловечился. Эти и прочие предметы, явленные в Писании, воспеваются в «Богословских начертаниях». Далее, в сочинении «Об именах божиих» мы изъяснили, в каком смысле бог именуется благим, в каком — сущим, жизнью, мудростью, силой и прочим умопостигаемым богоименованием. В «Символическом богословии» рассматривались некии иносказательные обозначения божественного, почерпнутые из чувственного мира: что́ означают божественные лики, что́ — божественные образы, части [тела] и орудия, что́ — божественные места, облачения, что́ — ярость, что́ — скорбь и гнев, что́ — опьянение и хмель, что́ — клятвы, что́ — проклятия, что́ — сны и что́ — пробуждения и прочие священнозданные образы богоподобия.

Я думаю, что ты приметил, насколько пространнее изложение в каждом последующем сочинении сравнительно с предыдущим; вполне естественно, что «Богословские начертания» и изъяснение божественных имен отличаются бóльшим краткословием сравнительно с «Символическим богословием». Ведь в той мере, в которой мы устремляем наш взор к горнему, наши речи обретают от созерцания умопостигаемых вещей все бóльшую сжатость.

Теперь же мы погружаемся во мрак, который выше ума, и здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность и бездействие мысли.

В прежних наших сочинениях изложение шло в нисходящей последовательности и в соразмерности с этим нисхождением становилось все более и более пространным; теперь же оно восходит от низшего к наивысшему и по мере восхождения приобретает все бóльшую сжатость, а достигнув цели восхождения, и вовсе онемевает и всецело соединяется с неизреченным («Таинственное богословие», 3, 1032—1033).

[ОТРИЦАТЕЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ БОГА]

Сверхсущностная троица, сверхбожественная и сверхблагая... возведи нас за пределы познания и за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет («Таинственное богословие», 1, 997А).

Причина всего, сущая превыше всего, не есть нечто лишенное сущности, или жизни, или разумения, или ума; не есть тело, не имеет ни образа, ни лика, ни качества, ни количества, ни толщи, не пребывает в пространстве, незрима и неосязаема, неощущаема и не ощущает. Она ничем не возмущаема и тревожима, а равно и не волнуема какими-либо присущими веществу состояниями. Она не лишена силы, не подвержена чувственным случайностям, и свет ее не испытывает недостатка. Она не есть превращение, распад, деление, лишение, текучесть и прочие чувственные состояния

и не подвержена им («Таинственное богословие», 4, 1040D).

Поднимемся еще выше и скажем, что она не есть ни душа, ни ум и не обладает ни представлением, ни мнением, ни разумением, ни мыслью и сама не есть ни разумение, ни мысль. Она неизреченна и непомыслима; она не есть ни число, ни устроение, ни величина, ни малость, ни равенство, ни не-равенство, ни подобие, ни не-подобие. Она не недвижна, и не двигается, и не пребывает в состоянии покоя; не обладает силой и сама не есть ни сила, ни свет; не обладает жизнью и сама не есть жизнь. Она также не есть ни сущность, ни вечность, ни время. Потому до нее невозможно коснуться мыслью. Она не есть ни знание, ни истина, ни царствие, ни мудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни благость, ни дух в том смысле, как мы его знаем, ни сыновство, ни отцовство и вообще ничто из того, что́ нам или всякому другому сущему ведомо. Она не принадлежит к не-сущему, но также и к сущему, и ничто из сущего не может ее познать, какая она есть, так же как сама она не может познать вещи, какие они есть Для нее нет разумения, имени, познания; она не мрак и не свет, не заблуждение и не истина Вообще относительно нее невозможно ни полагание, ни отрицание, ибо с нашими полаганиями и отрицаниями мы не полагаем и не отрицаем ее, ведь она превыше всякого полагания как совершенная и единственная причина всего и превыше всякого отрицания как избыточествование полной отрешенности от всех вещей, как сущая над всем («Таинственное богословие», 5, 1046D — 1048B)

Если кто либо скажет, что некоторым святым непосредственно являлся сам бог, пусть он из Священного писания уразумеет и другое. что сокровенное божие никто не видел и не увидит, богоявления же праведникам свершались через боголепные и соразмерные им видения и изъяснения Всемудрое же слово божие справедливо именует богоявлением видение, которое изъявляло собой как бы через образ безо́бразное, божие подобие, ибо оно возводит созерцающих к божественному; через него созерцающие, сподобясь божест-

венного озарения, свято посвящаются также во что-то из божественного. И в такие-то божественные видения славные праотцы посвящаемы были через посредство сил небесных («О небесной иерархии», 4, 3, 180).

[БОГ КАК ТОЖДЕСТВО СВЕТА И МРАКА, ПОЗНАВАЕМОСТИ И НЕПОЗНАВАЕМОСТИ, ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ И ИММАНЕНТНОСТИ]

Божественный мрак — это тот недосягаемый свет, в котором, как сказано в Писании, обитает бог. Свет этот незрим по причине чрезмерной ясности и недосягаем по причине преизбытка сверхсущностного светолития, и в этот мрак вступает всякий, кто сподобился познавать и видеть бога именно через не-видение и не-познавание, но воистину возвышается над видением и познаванием, зная то, что бог — во всем чувственном и во всем умопостигаемом, и возглашая вместе с псалмопевцем: «Дивно знание твое для меня, укреплено оно, и не могу я подняться к нему» (Письма V, «Послание к священнослужителю Дорофею», 1074А).

[ИЕРАРХИЯ (СВЯЩЕННОНАЧАЛИЕ) КАК СМЫСЛОВАЯ СТРУКТУРА МИРА]

Священноначалием я называю священное устроение, знание и действование, в меру возможного уподобляющие себя богообразию и в силу сообщенных им от бога озарений ведущие нас к богоподражанию посредством некоего соответствия.

Подобающая богу красота, неразложимая, благая, таинственноначальная, безусловно, не входит в смешение ни с каким неподобием; и все же она способна уделять каждому по его достоинству долю своего света и каждого приводить в божественнейшем таинстве посвящения к созвучию со своим неизменяемым ликом.

Итак, цель священноначалия есть уподобление богу и соединение с ним в меру возможного, и в боге оно имеет наставника всего священного знания и действования. Непрестанно сосредоточивая созерцание на его божественнейшем благолепии и в меру возможного

воссоздавая это благолепие в себе, оно делает из своих причастников изображения божества или как бы чрезвычайно ясные и незамутненные зеркала, способные отразить начальный свет и излучение первобожественности; зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, незамедлительно и безо всякой зависти отдают его последующим сообразно с богоначальными законами. Ибо ни тем, кто свято совершает посвящение, ни тем, над кем оно свято совершается, безусловно, не дозволено в чем бы то ни было погрешить против священных установлений своего таинственноначалия, если они устремляются к божественной ясности, священнолепно созерцают ее и воссоздают в себе через сообразование с каждым из священных умов. Поэтому тот, кто говорит о священноначалии, разумеет под ним некоторый священный мирообъемлющий порядок, который есть образ богоначальной красоты и который осуществляет через ряды священноначального устроения и знания таинства своего просветления, в меру возможного уподобляясь своему началу («О небесной иерархии», 3, 1—2, 164D — 165B).

ОБ ИМЕНАХ БОЖИИХ

ГЛАВА I

КАКОВА ЦЕЛЬ КНИГИ И КАКОВО ПРЕДАНИЕ ОБ ИМЕНАХ БОЖИИХ

§ 5. И если в самом деле оно превосходит всякое слово и всякое познание и пребывает превыше всякого ума и естества, все же существующее обнимает и схватывает, соединяет и предвосхищает, само же ничем не объемлется, не поддается ни чувственному восприятию, ни воображению, ни размышлению, ни наименованию, ни слову, ни осязанию, ни познанию, то каким образом мы можем вести испытующую речь о божественных именах, когда мы доказали неизреченность и сверхсущность божества?..

Итак, для возлюбивших Истину превыше всякой истины непозволительно прославлять сверхсущностнейшее богоначалие, которое превыше благости и бытия, ни

как логос или мощь, ни как разум, или жизнь, или бытие, но скорее как превосходящее и исключающее всякое условие, движение, жизнь, воображение, мнение, именование, речь, рассуждение, мышление, сущность, состояние, основание, единение, границу, безграничность или вообще что-либо существующее.

Поскольку же он, по самому своему бытию, как сущность благости, является причиной всего существующего, то из всех последствий этой причины его следует прославлять как богоначальное обоснование добра. Ведь в самом деле он является средоточием всего; все от него зависит, все им предваряется и им заключается.

§ 6. И вот, поняв это, богословы восхваляют его как безымянного и в то же время как носителя всякого имени...

И они даже утверждают, что оно пребывает в умах, и в душах, и в телах, на небе и на земле и, будучи в себе самом, одновременно пребывает во Вселенной, вокруг Вселенной, над Вселенной, над небом; что оно сверхсущность, солнце, звезда, огонь, вода, ветер, роса, облако, цельная скала, камень; что оно все, что существует, и опять-таки ничего из того, что существует.

§ 7. Итак, следовательно, всепричине и сверхсущности всего подобает безымянность и в то же время наименование всем тем, что существует, чтобы действительно быть всеобщим царством, средоточием всего того, что к нему устремляется как к своей причине, началу и цели.

ГЛАВА II

О СОЕДИНЯЮЩЕМ И РАЗЛИЧАЮЩЕМ БОГОСЛОВИИ И О БОЖЕСТВЕННОМ ЕДИНСТВЕ И РАЗЛИЧИИ

§ 2. Мы утверждаем, что богословие иногда пользуется понятиями обобщающими, иногда же различающими, и незаконно было бы ни обобщающее разделять, ни разделяющее сливать.

§ 3. Итак, обобщающими именами, принадлежащими целому божеству... суть: сверхблаго, сверхбожество, сверхсущность, сверхжизнь, сверхмудрость, которые через превосходство выражают отрицание, а также

те имена, которые выражают причину: благо, красота, сущее, жизнезарождение, мудрость, равно как те, которые являются благовидными дарами божества, которое само именуется причиной всего благого.

§ 7. Ибо все божественное, поскольку оно нам открывается, мы познаем единственно по причастию; постигнуть же то, каким оно само в себе является в самом начале и основании, превосходит возможности всякого существа, разума и познания. Например, если мы называем сокровенное сверхсущностным богом, или жизнью, или сущностью, или светом, или логосом, то мы постигаем своим умом не что иное, как из него к нам исходящие силы, обоживающие, осуществляющие, животворящие и умудряющие. К самому же сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности, ибо никто не созерцает его самого как обожение жизни или сущность, которые едва похожи на от всего отличающуюся и все превосходящую причину.

ГЛАВА IV

О БЛАГЕ, СВЕТЕ, КРАСОТЕ, ЛЮБВИ (ЭРОСЕ), ЭКСТАЗЕ, РЕВНОСТИ И О ТОМ, ЧТО ЗЛО НЕ БЫТИЙНО, НЕ ПРОИСХОДИТ ИЗ БЫТИЯ И НЕ В СУЩЕСТВУЮЩЕМ

§ 1. Итак, как бы там ни было, теперь приступим к рассмотрению имени благого, которым богословы отвлеченно именуют пребожественное божество, называя богоначальное бытие благим, чтобы, как мне кажется, отделяя его от всего существующего, [выразить], что благо, будучи благим по существу, самим своим существованием распространяет благость на все существующее. Ибо как наше солнце не рассуждает или предпочтительно выбирает, но в силу самого своего существования освещает все, что в меру своих сил способно приобщиться к его свету, так и благо, которое превосходит солнце, подобно тому как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливает [его] на все существующее в меру его восприимчивости. Ими же питаются все умопостигаемые и разумные сущности, силы и энергии; благодаря им существует и обладает неисчерпаемой и неизменной жизнью все,

что свободно от всякого тления и смерти, материальности и становления, превратности и текучести и от непостоянства разнообразных изменений. И в качестве бесплотных и духовных они умопостигаются; сами же, как умы, они сверхъестественно постигают, ибо благодаря просвещению они познают смысл (логосы) всего существующего, а с другой стороны, передают сродным духам свое знание. Они пребывают в благости и в ней находят свое утверждение, связь, питание и защиту своих благ.

§ 2. Сами души со всеми присущими им благами существуют в силу преблагой благости...

Также и растения [черпают] из благого свое жизненное начало, которое их питает и приводит в движение. И даже неодушевленные и безжизненные естества существуют благодаря благому и через него получают в удел соответственный способ существования.

§ 4. Благое является причиной также и небесных начал и пределов, той сущности, которая не терпит ни приращения, ни какого-либо умаления, и беззвучных, если можно так выразиться, движений величественнейших небесных путей и созвездий, их красоты, света и расположения переменных многочисленных движений некоторых звезд...

Все превосходящая божественнейшая благость простирается от самых высоких и значительнейших сущностей вплоть до самых последних, оставаясь все-таки превыше их всех; ни высшие не достигают ее совершенства, ни низшие не выпадают из ее предела: она проливает свет на все могущее быть освещенным, зиждет, оживляет, сохраняет, совершенствует, является мерой всего сущего, [его] постоянством, числом, порядком, объемом, причиной и целью...

Более того, она содействует зарождению чувственных тел, двигает их жизни, питает, растит, совершенствует, очищает и обновляет их... И подобно тому как благость обращает все к себе и, будучи единоначалием и единотворящим божеством, собирает воедино то, что разрознено таким образом, что все к нему как к началу, связи и цели устремляется; подобно тому как... к нему все обращается как к своему пределу и его все

вожделеет: разумные и словесные [существа] — путем познания, чувственные же — путем ощущений, тогда как существа, лишенные чувств, — путем естественных движений жизненных порывов и, наконец, безжизненные и только лишь существующие вещи — посредством простой пригодности к участию в существовании, так же именно и свет, будучи проявленным образом [благого], сводит и обращает к себе все существующее, зрящее, им движимое, освещаемое и согреваемое — [одним словом], все, что объято его сияниями.

§ 7. Это благо прославляется... и как прекрасное и красота, как любовь и возлюбленное, и другими божественными именами, которые подобают украшающему и благодатному великолепию...

Это одно прекрасное и благое является единственной причиной всех многочисленных красот и благ. Из него все сущее воспринимает и свое действительное бытие, и единения, и различия, и тождества, и разности, и подобия, и несходства, и сочетания противоположностей, и несмесимость соединений, и предвидение превосходств, и взаимную зависимость равноначальных, и попечения о подчиненных, и самозащиту всех, и нерушимые единства и основания.

Прекрасное и благое является опять-таки взаимообщением всех во всем соответственно возможностям каждого: их согласованностью и неслиянной дружбой; гармонией всего и всеобщим соединением; неразрывной связью всего сущего; непрерывной сменой поколений; всяким постоянством и подвижностью умов, душ и тел; постоянством во всем и подвижностью, ибо [оно, само будучи] превыше всякого постоянства и подвижности, утверждает всякое существо в соответственном ему смысле (логосе) и придает свойственное ему движение.

§ 10. Обобщая, скажем, что всякое бытие [происходит] из прекрасного и благого, все же не-бытие сверхсущностно [пребывает] в прекрасном и благом.

§ 19. Зло не происходит от блага. Если же происходит от блага, то оно не есть зло. Ибо ни огонь не может охлаждать, ни добро происходить от не-доброго. И если все существующее — из блага (ибо благу

естественно производить и сохранять, злу же — губить и разрушать), то ничто из существующего [не происходит] от зла и само не будет злом, если только оно само по себе не было бы таковым.

ГЛАВА V

О СУЩЕМ, В ЧЕМ [ОНО], И О ПАРАДИГМАХ

§ 1. Теперь нам следует перейти к подлинной сущности богословского наименования действительно сущего... Имя сущего распространяется на все существующее, но и превосходит его; имя жизни — на все живое, превосходя его; имя же премудрости — на все мыслящее, словесное и чувствующее и [вместе с тем] превыше всего этого.

§ 4. После того что было сказано, воспоем теперь благо в качестве подлинно сущего и творца сущности всех существ. Сущий по своему могуществу сверхсущностно превышает все бытия и является основной причиной, творцом существ, существования, ипостаси, сущности, природы, началом и мерой веков, сутью времен и вечностью существующего (существования), временем становления, бытием всего, что каким-либо образом существует, происхождением всего, что каким-либо образом становится. Из сущего происходит вечность, сущность, сущее, время, рождение и рождаемое, то, что пребывает в каком-либо состоянии, и то, что каким-либо образом управляется или самим по себе остается.

Ибо бог не существует каким-либо [определенным] образом, но просто и неограниченно заключает и предвосхищает в самом себе всю полноту бытия.

ГЛАВА VII

О МУДРОСТИ, РАЗУМЕ, СМЫСЛЕ, ИСТИНЕ И ВЕРЕ

§ 2. Божественный ум в себе содержит всепревосходное вéдение в силу того, что, будучи в себе самом основанием всего мира, он предвосхищает и знание всего сущего...

Итак, божественная мудрость, ведая саму себя, знает все: вещественное — духовно, частичное — не-

раздельно, множественное — единообразно; в этом единстве [всего] все знает и производит. Ибо если бог в качестве единственной причины уделяет бытие всякой твари, то в качестве той же самой единственной причины он знает все, что из него получило свое существование и в нем самом предсуществовало. Для того чтобы познавать существа, он не отправляется от них, но, [наоборот], им уделяет и познание самих себя, и познание иных существ.

Итак, бог не обладает особым познанием самого себя, отличием от того, каким охватывает сообща все существующее, ибо всепричина, зная саму себя, едва ли не будет знать того, что из нее как из причины проистекает. Следовательно, бог знает мир не посредством познания существ, но [в силу ве́дения] самого себя.

§ 3. Бог познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением. С одной стороны, ему свойственно мышление, разум, знание, осязание, чувствование, мнение, воображение, именование и все тому подобное; с другой же стороны, бог не постигается, не именуется, не сказуется и не является чем-либо из того, что существует, и не познается ни в чем, что обладает существованием. Он, будучи всем во всем и ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо. Поэтому мы правильно говорим о боге, когда прославляем его, отправляясь от всего сущего и по аналогии со всем тем, причиной чего он является.

Однако же наиболее божественное познание бога мы обретаем, познавая его неведением в превосходящем разум единении, когда наш ум, отрешившись от всего существующего и затем оставив самого себя, соединяется с пресветлыми лучами и оттуда, с того света, осияватся неизведанной бездной премудрости. Эта же премудрость, как было сказано, должна быть познаваема из всего существующего, сама же, согласно Писанию, созидая все и вечно устрояя Вселенную, является причиной нерушимого всеобщего приспособления и порядка, ибо она постоянно связывает конец предыдущего с началом последующего и таким образом украшает весь мир одним единодушием и согласием.

ГЛАВА IX

О ВЕЛИКОМ, МАЛОМ, ТОЖДЕСТВЕННОМ, ИНОМ, ПОДОБНОМ, НЕПОДОБНОМ, ПОКОЕ, ДВИЖЕНИИ, РАВЕНСТВЕ

§ 1. Коль скоро всепричине приписывается и величина и малость, тождество и инаковость, подобие и несходство, покой и движение, то рассмотримте, поскольку нам доступно, и эти изображения божественных имен.

§ 2. «Великим» бог именуется в его собственном величии...

Это величие беспредельно, бесколичественно и неисчетно: его превосходство выражается в безусловном и преизбыточествующем излиянии необъятного великолепия.

§ 3. «Малым» же или «тонким» он называется потому, что ускользает от всякого веса и измерения и беспрепятственно все проникает. В самом деле, малость является основным началом всего, ибо никогда не встретишь чего-либо, чему не было бы присуще понятие малости. Малость приписывается богу в том смысле, что он во всем и через все беспрепятственно распространяется...

Эта малость не количественна и не качественна: она неограниченна, беспредельна, неопределенна, всеобъемлюща, сама же необъемлема.

§ 4. Тождество же сверхсущностно является вечным, непревратным, самопребывающим в том же самом состоянии, всем одинаково присущим. Оно само по себе и в самом себе утверждено и безукоризненно пребывает в совершеннейших границах сверхсущностной тождественности: неизменно, нешатко, неуклонно, неизменяемо, несмешанно, невещественно, особенно просто, непринужденно, неприращенно и неумаленно.

§ 5. Инаковость же присуща богу потому, что он над всем промышляет и, все спасая, всем во всем становится.

§ 6. Если же кто называет бога как тождественного подобным, так как он совершенно, всецело, постоянно и нераздельно себе самоподобен, то нам не следует

считать непочтительным божественное имя подобного.

Однако богословы утверждают, что бог, как таковой, будучи превыше всего, не схож ни с чем, хотя его подобие и уделяется всем тем, кто обращается к нему и кто в меру сил подражает тому, кто превыше всякого определения и разумения, а сила божественного подобия такова, что обращает всякую тварь к ее причине.

§ 9. Но, прославляя неподвижного бога в качестве движения, мы должны совмещать это с богоподобными словами. Прямолинейность [его движения] должна пониматься как непоколебимость и неуклонность исхождения энергий, из которого все рождается; спиралеобразность же — как постоянное исхождение и производительное состояние и, наконец, кругообразность означает тождество средних и крайних, соединение обнимающих и объемлемых [элементов], равно как и обращение к нему тех, кто от него отпал.

ГЛАВА XIII
О СОВЕРШЕННОМ И ЕДИНОМ

§ 1. Теперь же остается... перейти к наиболее значимому из имен. Ибо богословие приписывает всепричине одновременно вообще все [свойства], славя ее как единое...

Она распространяется одновременно на все и за пределы всего посредством неисчерпаемых даров и беспредельных энергий. Кроме того, ее называют совершенной и потому, что она, будучи всегда совершенной, не терпит ни приращения, ни умаления, так как всем в себе самой преобладает, хотя и преизливается в едином, неустанном, тождественном, преизобильном и неоскудеваемом источании, посредством которого совершенствует все то, что совершенно, и исполняет его своим собственным совершенством.

§ 2. «Единое» же означает, что бог предобладает всем под одним видом в одном единстве и является причиной всего, не покидая своего уединения, ибо нет

такого существа, которое не было бы причастно единству...

И никакая множественность не существует без какого-либо участия в единстве... Без единства не было бы множества, но без множества единство бы осталось, так как единица предваряет всякое числовое развитие. И если бы предположить, что все соединилось со всем, то эта всеобщность составила бы полное единство.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В отличие от современной ей европейской средневековой философии византийская философия характеризовалась значительно лучшим знанием античного философского наследия (поскольку Византия в отличие от Западной Европы не знала перебоя в культурной преемственности). К тому же подавляющая часть античного философского наследия была написана на греческом языке, который был государственным языком Византии. Вместе с тем здесь, в условиях сильной централизованной власти, имело место значительно большее, чем в Западной Европе, давление христианской догматики на философскую мысль.

В нижеследующих отрывках византийская философия представлена именами Иоанна Дамаскина, Михаила Пселла и Иоанна Итала. Все эти отрывки подобраны и переведены с греческого С. С. Аверинцевым.

ИОАНН ДАМАСКИН

Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 750) — византийский богослов и поэт Иоанн Мансур из Дамаска — знаменует собой историко-философскую веху: завершение патристической эпохи и начало схоластической. Историческая ситуация в Византии, сложившаяся к VIII в., требовала перехода от свободной и фрагментарной спекуляции в платоновском духе к аристотелевской логической систематизации. Церковное вероучение было выработано; требовалось обработать и формализовать его, соотнеся с ним тезисы античной философии и данные отдельных наук. Уже Леонтий Византийский (ум. в 543 г.) ставил на место патристического умозрения метод скрупулезного расчленения понятий и отыскания нового понятия; Иоанн Дамаскин впервые перенес этот метод на все содержание христианского вероучения, предвосхитив этим «Суммы» Фомы

Аквинского. Главный труд Иоанна — «Источник знания»; он распадается на две части — аристотелиански окрашенную «Диалектику» и «Точное изложение православной веры». «Точное изложение православной веры» было еще в XII в. переведено на латинский язык Бургундионом из Пизы и послужило моделью для поздней схоластики (в частности, для Петра Ломбардского, Альберта Великого и Фомы Аквинского). «Источник знания» в целом был важнейшим авторитетом и для мыслителей Древней Руси, Грузии и других христианских стран. Иоанну принадлежат также полемические сочинения по актуальным богословским вопросам, проповеди и стихотворные гимны. Приводимые ниже отрывки из различных произведений Дамаскина, расположенные по возможности тематически, переведены по названному изданию *I. Migne* (Seria greca, t. 94—95) С. С. Аверинцевым.

[ШЕСТЬ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ФИЛОСОФИИ]

Философия есть познание сущего, поскольку оно сущее, то есть познание природы сущего. И еще: философия есть познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых. Далее, философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной. Ибо о жизни можно говорить в двояком смысле: во-первых, это естественная жизнь, которой мы живем; во-вторых, произвольная, которой мы страстно привязываемся к настоящей жизни. Так же двояка и смерть: во-первых, естественная, то есть отделение души от тела; во-вторых, произвольная, когда мы проникаемся презрением к настоящей жизни и устремляемся к будущей.

Далее, философия есть уподобление богу. Уподобляемся же мы богу через мудрость, которая есть истинное познание блага; и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного; и через праведность, которая превышает меру справедливости, иначе говоря, через доброту, когда мы благодетельствуем нашим обидчикам. — Философия есть искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всякого искусства. Через нее изобретается всякое искусство и всякая наука... Далее, философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть бог. А потому любовь к богу есть истинная философия.

Разделяется же философия на умозрительную и практическую. Умозрительная в свою очередь делится на богословие, фисиологию и математику; практическая же — на этику, домостроительство и политику.

Умозрительная часть упорядочивает знание. К богословию принадлежит уразумение бестелесного и невещественного, прежде всего бога, невещественного по самой своей сущности, а затем ангелов и душ. Фисиология есть познание вещей телесных, непосредственно данных, каковы животные, растения, камни и прочее того же рода. Математика же есть познание вещей, которые сами по себе бестелесны, но усматриваются в телах, каковы числа и звуковые сочетания, а также [геометрические] фигуры и движение светил... Все это занимает среднее положение между телесным и бестелесным...

Практическая же часть философии толкует о добродетелях. Она упорядочивает нравы и учит, как распоряжаться собственной жизнью; если она предлагает законы одному человеку, она именуется этикой; если целой семье — домостроительством; если городам и землям — политикой («Диалектика», 3, pg 94, 534B—535B).

[О СУЩЕМ, СУБСТАНЦИИ И АКЦИДЕНЦИИ]

Сущее есть общее имя всего, что есть, и оно подразделяется на субстанцию и акциденцию. Субстанция есть более важное начало, ибо имеет свое существование в себе самой, а не в другом. Акциденция же есть то, что не способно существовать в себе самом, а созерцается в субстанции. Субстанция есть под-лежащее, как бы материя вещей... Так, медь и воск — субстанция, а фигура, форма и цвет — акциденция. Тело есть субстанция, цвет его — акциденция, ибо не тело находится в цвете, а цвет в теле; не душа в знании, а знание в душе... Не говорят «тело цвета», а «цвет тела», не «душа знания», а «знание души», не «воск формы», а «форма воска». Притом же цвет, знание и форма изменяются, а тело, душа и воск пребывают теми же самыми, ибо субстанция не меняется...

Потому определение субстанции таково: субстанция есть вещь самосущая и не нуждающаяся для своего бытия в другом. Акциденция же есть то, что не может существовать в самом себе, а имеет свое бытие в другом. Бог и все его творения суть субстанция; впрочем, субстанция бога сверхсубстанциальна. Но есть и субстанциальные качества («Диалектика», 4, pg 94, 535 С — 537В).

Все сущее либо сотворено, либо не сотворено. Если сотворено, то, безусловно, подвержено переменам; ибо, коль скоро оно через перемену получило бытие, оно, безусловно, остается подвластным переменам и либо гибнет, либо произвольным действием становится иным. Если же не сотворено, то по необходимости также, безусловно, неизменяемо: ведь у вещей, бытие которых противоположно, образ бытия и свойства также противоположны. Но разве кто-нибудь станет нам возражать, если мы скажем, что не только все сущее, чувственно нами воспринимаемое, но и ангелы изменяются, становятся иными, различным образом движутся; да, это так, вещи умопостигаемые, как-то: ангелы, души и демоны — изменяются по воле своей, преуспевая в добре и удаляясь от добра, напрягаясь или ослабляясь, а прочие вещи изменяются через рождение и распад, увеличение или уменьшение, или через изменение свойств, или через пространственное перемещение. Итак, все подверженное изменениям, безусловно, сотворено. Все сотворенное, безусловно, сотворено кем-то. Творцу же необходимо быть несотворенным; ибо если он сотворен, то, безусловно, кем-то, и так далее, пока не дойдем до чего-то несотворенного. Но если творец не сотворен, то он, безусловно, неизменяем. К кому же может относиться сказанное, как не к богу? («Точное изложение православной веры», I, 3, pg 94, 796).

[БОГ КАК БЕСКОНЕЧНОЕ БЫТИЕ, ЕГО НЕПОЗНАВАЕМОСТЬ И ОТНОШЕНИЕ К МИРУ]

Бог объемлет в себе все бытие как некая безбрежная и беспредельная пучина сущности («Точное изложение православной веры», I, 9, pg 94, 836В).

Одно лишь божество неописуемо, ибо оно безначально, бесконечно и всеобъемлюще, само же не объемлется никаким постижением, ибо оно одно непостижимо и беспредельно, никому неведомо и созерцаемо самим собой («Точное изложение православной веры», I, 13, pg 94, 853B).

Количество или конечно, или бесконечно. Конечное есть то, что может быть измерено или исчислено; бесконечное же в силу некоей преизбыточности превосходит всякую меру и всякое число («Диалектика», 49, pg 94, 625D — 628A).

Един бог, едино первоначало всех вещей, и нет иного; едино сверхбожественное божество, едина сверхсущностная сущность, сверхблагое благо, пучина беспредельной и безграничной сущности («О правом образе мыслей», I, pg 94, 1424B).

Бог не есть ничто из того, что есть: не потому, что он не есть, а потому, что он превыше всего сущего и превыше самого бытия («Точное изложение православной веры», I, 4, pg 94, 800B).

Бог привел все из не-сущего в бытие: одно, как-то: небеса, землю, воздух, огонь и воду — из не-бывшего прежде вещества; другое — из этих уже созданных им веществ, как-то: животных, растения и всякое семя, ибо повелением творца эти последние были созданы из земли, воды, воздуха и огня («Точное изложение православной веры», II, 5, pg 94, 880A).

[ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ]

Сотворил бог человека... как бы некий второй мир: малый — в великом («Точное изложение православной веры», II, 12, pg 94, 921A).

Человек есть малый мир: ведь он наделен как душой, так и телом и представляет собой средину между умом и материей; он связует собой зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое творение («О двух волях во Христе», 15, pg 95, 144B).

Душа есть сущность живая, неразложимая, бестелесная, по природе своей незримая для телесных очей,

бессмертная, наделенная разумом и умом, фигуры не имеющая; она пользуется телом как орудием; телу же сообщает жизнь, возрастание, чувства и способность рождения, обладая умом не как чем-то отличным от себя, а как чистейшей своей частью («Точное изложение православной веры», II, 12, pg 94, 924B).

Правит душой и плотью ум; ум же есть чистейшая часть души («Точное изложение православной веры», III, 6, pg 94, 1005B).

Тело и душа созданы вместе, а не так, что одно раньше, другое позже, согласно измышлениям Оригена[1] («Точное изложение православной веры», II, 12, pg 94, 921A).

МИХАИЛ ПСЕЛЛ

Византийский политический деятель, философ и ученый-энциклопедист Михаил Пселл (1018—1096) писал по вопросам философии, теологии, филологии, математики, астрономии, медицины, грамматики, права и других дисциплин. С него начинается линия поздневизантийского платонизма, идущая через Итала к Плифону. В сочинениях Пселла причудливо перемешаны компиляция и оригинальное творчество, рационализм и мистика, устремление к античным истокам и лояльность к церковному учению. Он иронизирует над монахами, предающими Платона анафеме, но спешит заявить, что отбирает из сокровищницы языческой мысли только сообразное с богословием, «как это делали Григорий и Василий, великие светочи церкви» (Pg 122, 765 A — B, пер. Е. Э. Гранстрем). Он может трезво рассуждать о необходимости отыскивать не метафизические, а естественные причины вещей, — если бог есть «конечная причина» землетрясений, то их «ближайшая причина» все же природа (Pg 122, 765 A — B), — а затем возвращаться к неоплатонической мистике единого. Он может издеваться над магией, составляя в то же время специальный трактат о магических свойствах драгоценных камней. Эта противоречивость Пселла — зеркало противоречивости всей византийской философии, стоявшей под знаком духовного двоевластия античной и библейской традиций

Очень важна роль Михаила Пселла в истории логики: он работал над проблемами логической символики и мнемоники (его «логический квадрат» был усвоен через схоластику европейской мыслью), над вопросом о равносильности предложений, над приемами отыскания «среднего термина» в связи с задачей нахождения посылок и т. п.

Перевод отрывка сделан по названному выше 122-му тому греческой патрологии С. С. Аверинцевым.

РАЗНООБРАЗНЫЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ

61. О материи. Материя есть вещь, если можно так выразиться, нематериальная, ибо она скрыта от чувственного восприятия и доступна лишь мысли. Она есть последняя ступень в иерархии бытия, не имеет ни формы, ни вида, ни фигуры; это несущностная сущность и бессубстанциальная субстанция. Ведь если отнять у тел их качества, отношения, состояния, модусы, движения, изменения и все прочее, то останется материя (Pg 122, 725).

73. Есть ли материя благо? Философ Платон в «Тимее» объявляет материю как бы матерью и кормилицей при рождении благих вещей, соучастницей творческого акта; но в речах элейца он рисует материю первопричиной мирового неустройства. В то же время в диалоге, называемом «Филеб», он утверждает, что материя происходит от бога, содержит в себе бога и поэтому есть благо. — Однако философ Прокл полагает, что материя не есть ни добро, ни зло. Поскольку это низшая ступень в иерархии бытия, далеко отстоящая от благого первоначала, она не есть благо; однако же в качестве причины творческого акта ее приходится признать благом; в итоге он полагает материю между добром и злом и именует ее необходимостью (Pg 122, 732—733).

ИОАНН ИТАЛ

Иоанн Итал (2-я половина XI в.), ученик Михаила Пселла и его преемник в сане «консула философов», в отличие от своего учителя вступил в прямой конфликт с церковной ортодоксией: его учение было официально предано анафеме на церковном соборе 1082 г. В православном Синодике на первое воскресенье великого поста Иоанну Италу было вменено в вину отрицание воплощения бога-логоса и принятие платоновской доктрины об идеях, отягощенное признанием предвечности идей и материи:

«...Пытающимся диалектическими словесами оспаривать естество и положение о преестественном новом делении двух естеств: бога и человека -- анафема... Учащим о безначальной материи и идеях или о бытии, собезначальном содетелю всех и богу, и что небо, земля и прочие творения — присносущны и безначальны и пребывают неизменными, — анафема.

...При помощи иных мифических образов переделывающим от себя самих нашу образность, и принимающим платонически идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя

отделяется от идей, и открыто отметающим самовластие соделеля, приведшего все от не-сущего к бытию и как творца, господственно и владычески положившего всему начало и конец, — анафема... Эллинским и инославным догматам и учениям, введенным вопреки христианской и православной вере Иоанном Италом и его учениками, участниками его скверны, или противным кафолической и непорочной вере православных, — анафема» (пер. А. Ф. Лосева по изданию Ф. Успенского «Синодик в неделю православия». Одесса, 1893, стр. 14, 16, 18).

Это не вполне ясное свидетельство крайне интересно. Трудность состоит в том, что сохранившиеся произведения Иоанна Итала часто противоречат ему и рисуют мыслителя гораздо более ортодоксальным христианином. По-видимому, взгляды Итала были уже и внутри себя противоречивыми (как это верно относительно его учителя Пселла), причем наиболее лояльные аспекты его мировоззрения реализовались в его текстах, а наиболее радикальные — в устном учении; очевидно, что и тексты прошли в рукописном предании некий «цензурный» отбор, оставивший только менее опасные для ортодоксии сочинения. Наконец, следует считаться и с тем, что не все написанное Италом и сохранившееся в традиции опубликовано.

Приведенный ниже отрывок взят из книги: «Иоанн Итал. Сочинения» (Тбилиси, 1966, стр. 208—209). Перевод с греческого С. С. Аверинцева.

О ТОМ, КАКИМ ОБРАЗОМ МЫ ВОСКРЕСНЕМ С ПРИСУЩИМИ НАМ ПЛОТНЫМИ МАТЕРИАЛЬНЫМИ ТЕЛАМИ

По вопросу, вызвавшему у тебя недоумение, — должны ли тела наши воскреснуть со своей настоящей материей и формой — я имею сказать следующее.

Если любая телесная вещь состоит из материи и формы, то одно из них первенствует, а другое уступает: первенствует форма, уступает же материя (ибо каждая вещь отличается от всех других по своей форме); ведь очевидно, что вещь есть то, что́ отличает ее от всех других. Так, человек именуется человеком не по своей материи, ибо не она отличает его от быка или от коня, а [форма]: «живое существо, разумное, смертное», и это есть то, благодаря чему он человек. Потому материя именуется у старых философов не-сущее [1]. Но то, что есть не-сущее, — как может оно быть человеком, или конем, или другим существом того же рода? Нет, коль скоро было показано, что материя — это не-сущее, а форма — сущее, то человек на самом деле есть

форма, и форма есть то, что пребывает в нас с самого зарождения и до полного распада неизменным и устойчивым, в то время как материя в нас не остается прежней, например ногти или волосы. Но, расставшись с прежней материей, мы остаемся теми же, в то время как с утратой формы мы не остаемся теми же; материя все время распадается, но мы не подвергаемся распаду, пока пребывает форма. Но если распад постигнет последнюю, то равным образом произойдет и распад нас самих, ибо мы суть форма.

Таким представляется мне решение и для вышеназванного вопроса. Ведь в льва, в пса или в любое другое животное переходит не наша форма, а, без сомнения, наша материя, которую размышление представило как не-сущее. Но коль скоро форма пребывает той же самой и пребудет и тогда, а к тому же окажется и какая-нибудь материя, готовая воспринять эту форму, очевидно, что форма не станет другой из-за смены материи. Поскольку же показано, что материя есть не-сущее, а форма — сущее, также и смена постигнет только не-сущее, но никоим образом не сущее. Последнее же есть сущность и сущностность всякой вещи, как то было сказано. Итак, наши тела воскреснут, и нет никакой помехи этому, коль скоро налична не замкнутая в их пределах материя.

АРМЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Начало философской мысли в Армении восходит к древнейшим временам. По античным источникам армянский царь Тигран II и его сын Артавазд (I в до н э) покровительствовали философам, ученым и поэтам Армения стала в дальнейшем одной из первых стран, принявших христианство в качестве государственной религии (в самом начале IV в). После того, как выдающийся ученый и мыслитель Месроп Маштоц в 405 г. создал армянскую национальную письменность, на армянском языке появились многие литературно-художественные и научно-философские произведения. Особое значение имело то обстоятельство, что в V—VI вв. на армянский язык были переведены важнейшие труды античных философов и ученых — Аристотеля, Платона, Зенона, Филона Александрийского и др. Некоторые из этих трудов сохранились только в армянском переводе (в том числе «Определения» Гермеса Трисмегиста, «Апология» Аристида, некоторые трактаты Филона Александрийского).

Одним из направлений философской мысли средневековой Армении в эпоху раннего феодализма (IV—IX вв) стала патристика, в частности апологетика — философия отцов армяно-грегорианской церкви, обосновывавших христианское вероучение в борьбе против ересей и языческих религиозных представлений (особенно зороастризма). В дальнейшем, когда армянская церковь отказалась принять постановление Халкедонского собора (451 г.) о двух природах Христа и отошла от вселенской церкви, армянская патристика стала уделять большое внимание обоснованию доктрины монофизитизма (учения о единой, только божественной природе Христа). Однако решающее значение в процессе формирования армянской философии имело эллинофильское направление, ориентировавшееся на произведения и идеи греческих философов. Оригинальные труды и переводы деятелей этого направления сыграли большую роль в формировании светской, научной философии и в

разработке армянской философской терминологии. В V—VII вв. особенно влиятелен был неоплатонизм. Кроме этих течений в армянской философской мысли средневековья существовало направление, которое можно назвать естественнонаучным. Представители этого направления стремились примирить античную науку и философию, как и достижения армянских ученых с положениями христианского вероучения.

Значительное распространение в эпоху развитого феодализма получило номиналистическое направление.

Читатель найдет на нижеследующих страницах некоторые образцы армянской философской мысли средневековья (V—XIV вв.), почерпнутые из произведений виднейших представителей указанных направлений. Большая часть приводимых ниже фрагментов публикуется в русском переводе впервые. Переводы сделаны на основе рукописей, хранящихся в Ереване в фондах «Матенадарана» — Института древних рукописей. Составление раздела, вступительных очерков и перевод текстов с древнеармянского принадлежат С. С. Аревшатяну.

ЕЗНИК КОХБАЦИ

Видный философ, церковный деятель и переводчик Езник Кохбаци — наиболее яркий представитель апологетики и Армении. Родился в 80-х годах IV в в селе Кохб (отсюда и прозвище Кохбаци, Кохбский). Был учеником и сподвижником изобретателя армянского алфавита М. Маштоца, вместе с ним перевел с греческого на армянский язык Библию и целый ряд трудов догматического и научно-философского содержания. Его перу принадлежит философский трактат «Опровержение ересей» (или «Опровержение лжеучений»), один из древнейших памятников армянской философской мысли. В нем дается философское обоснование христианской догматики и развернутая критика языческих философских теорий древности и «еретических» учений, распространенных в христианском мире в эпоху раннего феодализма. Признавая бога началом и причиной всего сущего, Езник в то же время выступает против фатализма и отстаивает учение о свободе воли.

Умер Езник приблизительно в 450 г. в сане епископа Багревандского.

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЕРЕСЕЙ

Сущность единого [бога] непознаваема, и природа его непостижима. Исследовать его невозможно, ибо он недоступен знанию. Признание же его бытия достигается не исследованием, а верой. Сущность всевышнего вечна и безначальна, и бытие его не зависит ни

от кого. Никто не находится выше него как его причина, от которой он получил бы начало своего бытия. Ибо нет никого, кто был бы раньше него, и никого, подобного ему, после него, и ни одного сподвижника, равного ему, и никакого сущего, противоположного ему, никакого противоположного бытия и никакой сущности, которую он использовал бы как сырье для нужд своих, и никакого вещества, из коего он создал бы то, что должен был создать.

Он сам причина всего того, что возникло из ничего, — верхнего неба и всего того, что находится под ним: и видимого, состоящего из воды, неба и земли, и всего того, что образовано из нее и находится в ней. От него произошло все, а сам он — ни от кого. Он дал начало существованию и бестелесным невидимым созданиям, и видимым телесным существам, каждому в свой черед...

Удивительно не только то, что он из небытия обратил не-сущее в сущее и из ничего обратил ничто в нечто, но и то, что он без ущерба и нерушимо хранит создания...

Он источник добра. Все созданные им существа — разумные и неразумные, мыслящие и немыслящие, говорящие и бессловесные — созданы им прекрасными. И установил он, чтобы разумные и мыслящие существа всеми [своими] положительными качествами творили добро, но не прекрасное, ибо он сам дарователь прекрасного, а источником добродетели он сделал свободную волю.

Те из созданий, кои, по мнению некоторых, прекрасны, произошли от доброго творца. Так думают, например, языческие греки, персидские маги и еретики. Доброму началу они противопоставляют некую злую сущность, называемую ими хюлэ, что обозначает материю. Мы первым долгом скажем им в ответ, что богом-благодетелем не создано ничего злого и нет ничего злого, что́ было бы злым по природе, и что нет творца порочных вещей, а есть [творец лишь] добрых...

То, что движется и изменяется, не есть самодовлеющая сущность; оно создано кем-то и создано из чего-то или же из ничего. А то, что движет всеми, само не дви-

жется и не изменяется, ибо оно сущность самодовлеющая и совершенно неподвижная...

Мир подобен колеснице, запряженной четверкой лошадей — теплотой, холодом, сухостью и влажностью, и имеется еще тайная сила, подобная вознице, который покоряет и держит эти противоположности в мире и согласии...

Все видимое телесно, а невидимое бестелесно. И одни из телесных вещей имеют плотное тело, другие — разреженное... Итак, все, что́ ощущается или воспринимается нашими органами чувств или каким-то образом воздействует на них, есть телесное, а все, что́ не воспринимается органами чувств, есть бестелесное. Тонка стихия света, но, поскольку она воспринимается глазом, она телесна. Тонка стихия воздуха, но, поскольку она своим холодом действует на наше тело, она телесна. Тонка стихия огня, однако она телесна, поскольку своей теплотой действует на наше тело. Такова же стихия воды, которая тоньше [материи] тяжелых вещей и плотнее, чем стихия легких вещей...

О, как немощен должен быть рок и бессильно предопределение, если воры и разбойники могут нарушить его, когда, напав, лишают [невинных] достояния и жизни. Если события происходили бы по предопределению, то не нужно было бы, чтобы цари выносили смертный приговор, а судьи пытали и казнили убийц. Между тем, наказывая их, они подтверждают, что грешники совершают грех не по предопределению, а по наущению [собственной] злой воли.

И если захватчик нападает на страну, чтобы грабить и убивать людей, что же, не должны ли они собирать войско и составлять полки для изгнания захватчика из страны? Что же, пусть разрешат это ему, говоря: если предопределено роком, чтобы захватчик опустошал страну, зачем нам идти против судьбы? Однако люди, составляя войско и изгоняя врага из страны, показывают, что убийства происходят не по предопределению рока, а по наущению злой воли захватчика, который, вторгнувшись, алчно разрушает страну, грабя ее достояния и богатства.

ДАВИД АНАХТ

Давид Анахт (Непобедимый) (V—VI вв.) — крупнейший армянский философ эпохи раннего феодализма, наиболее видный представитель неоплатонизма в Армении. Учился в Александрии у греческого философа Олимпиодора. По возвращении в Армению развернул широкую научную деятельность и заложил основы светской философской мысли, отстаивал достижения древнегреческой философии, в частности учения Платона и Аристотеля. Основной труд Давида — «Определения философии» — направлен против скептицизма и релятивизма Пиррона и Кратила. Гносеология Давида испытала влияние теории познания перипатетической школы и содержит ряд материалистических положений.

Кроме «Определений философии» перу Давида принадлежат три философских сочинения — «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование «Категорий» Аристотеля» и «Толкование «Аналитики» Аристотеля». Все труды Давида, кроме последнего, сохранились и в греческом варианте. Два его труда изданы в русском переводе С. С. Аревшатяна — «Определения философии» (Ереван, 1960) и «Толкование «Аналитики» Аристотеля» (Ереван, 1967).

ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Всякое сущее должно быть рассмотрено четверояко: существует ли сущее? что есть сущее? какова сущность сущего? для чего существует сущее?

Эти вопросы действительно достойны изучения, ибо некоторые из вещей, как, например, козлоолень и аралез [1], не имеют существования, поскольку они созданы [лишь] нашим мышлением, а некоторые вещи имеют существование. Из вещей, обладающих существованием, одни имеют сомнительное бытие, как, например, надзвездное небо и антиподы, ибо мы сомневаемся — существуют ли таковые или нет. Другие же вещи имеют несомненное бытие, как, например, человек, лошадь, орел, которые существуют достоверно...

Хотя божественное само по себе непознаваемо, однако, созерцая его творения и создания, а также упорядоченное движение мира, мы постигаем творца посредством мышления и умозрения. Незримое легко познается через то, что́ зримо...

Необходимо знать, что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов, ибо

предки [наши], чтобы избежать двух крайностей — излишества и недостатка — установили границы, дабы пользоваться своим и не трогать чужого. Подобно этому и определение, отграничивая данный предмет, отделяет его от других [вещей]...

Философия — мать мудрости, искусств и всех наук, от нее рождаются и берут начало все искусства и науки...

Познание бывает общим или частным, основанным на знании причин или не основанным на нем. Имеется всего четыре [вида познания]: опыт, опытность, искусство, научное знание.

Опыт есть [частное] знание единичной вещи, не основанное на знании причин, как это, например, бывает, когда кто-то, зная какое-нибудь лекарство, только использует его, не зная причины, почему нужно применять его.

А опытность есть общее знание, не основанное на знании причин, как это, например, бывает у многоопытных врачей, которые, зная множество лекарств, не знают причин их действия. Опытность есть также запоминание и неосознанное запечатлевание в человеке многократно и одинаково повторяющихся явлений. Так, многоопытный врач применяет лекарства, запоминая и запечатлевая в себе их многократное и одинаковое действие.

А искусство есть общее знание, основанное на знании причин, или же искусство есть способность, сопряженная с воображением, ибо искусство есть определенная способность и знание...

Когда мастер, желая что-нибудь создать, приступает к делу, он создает первым долгом в самом себе представление о вещи, а потом только выполняет ее. А природа никогда предварительно не создает в себе представления [о вещи].

Искусство есть также выработанный опытом круг благоприобретенных понятий, цель которых — достижение чего-то полезного в жизни.

Научное знание есть всеобщее, безошибочное и неизменное знание, ибо наука безошибочно постигает предметы познания. Научное знание есть также

безошибочное знание сущности вещей, знание природы этих вещей, ибо наука познает природу вещей такой, какая она у познаваемой вещи...

Следует знать пять познавательных способностей: ощущение, воображение, мнение, размышление, разум.

Ощущение есть частичное знание данной вещи... А воображение есть частичное знание об отсутствующей вещи... Мнение же бывает двух родов: основанное на знании причин и не основанное на нем. Мнение, не основанное на знании причин, это такое мнение, как, например, когда кто-то, не зная причины, утверждает, что разумная душа бессмертна. А мнение, основанное на знании причин, это такое мнение, когда известны и причины бессмертия... А размышление есть знание всеобщего, основанное на знании причин...

Исходя из этого следует знать, что из ощущений рождается опыт, из мнения, не основанного на знании причин, — опытность. Опытность рождается также из ощущения и воображения. Из размышления и мнения, основанного на знании причин, рождается искусство, а из размышления и разума рождается научное знание...

Философия делится на теоретическую и практическую, поскольку в нас самих существуют теоретическое и практическое начала... Философия имеет целью украсить человеческую душу, а человеческой душе свойственно обладать двоякой силой — теоретической и животной. Теоретическая сила — это разум, размышление, мнение, ощущение, воображение, о которых мы сказали выше. А животная сила обладает волей, способностью выбора, благорасположением, гневом и вожделением. Поэтому и философия делится на две части — на теоретическую и практическую, дабы посредством теоретической части украсить познавательную силу души, а посредством практической—животную, так как практическая часть философии учит нас не совершать чего-нибудь под влиянием гнева и не вожделеть к чему-нибудь неподобающему... Для теории подлежащим является все сущее, а для практики — только человеческие души...

Все сущее есть подлежащее для теории в целях познания, оно имеет троякое бытие: или оно материально

по предметному и мысленному бытию, как, например, дерево, камень и все остальное из обозреваемого нами, так как они и предметно, и мысленно имеют материальное бытие, ибо невозможно познать камень или дерево без материи; или сущее нематериально и по предметному, и по мысленному бытию, как, например, бог, ангел, разум, душа, ибо они и предметно, и мысленно имеют нематериальное бытие, так как невозможно признать материальными бога, или ангела, или разум, или душу. Сущее, наконец, имеет предметно материальное бытие и мысленно нематериальное бытие, например формы, которые предметно материальны, ибо треугольник, квадрат или другие формы не могут существовать без материи; они пребывают или в камне, или в дереве, или в какой-нибудь другой вещи. А мысленно они нематериальны, ибо, когда кто-то при размышлении представляет себе формы, он именно эти формы, как таковые, отпечатывает в мысли. Как воск, принимая на себя оттиск букв перстня, отпечатывает на себе одни только буквы и ничего материального не берет у перстня, так и размышление, воспроизводя в себе форму, ничего не берет у материи, а воспроизводит и запечатлевает в себе самое форму. И вот, так как все сущее есть подлежащее для теории в целях познания, а сущее, как мы сказали, имеет троякое бытие, то и теория делится на три части: на естествознание, математику и богословие.

Необходимо знать, что естествознание предназначено для тех вещей, которые и предметно, и мысленно имеют материальное бытие, а математика — для тех, которые предметно имеют материальное бытие и мысленно нематериальное. Теология же предназначена для тех, которые нематериальны и предметно, и мысленно. Ну, а если это так, то давайте скажем, почему они расположены в таком порядке.

Необходимо знать, что вначале ставится естествознание как родственное и близкое нам и как целиком материальное. А математика ставится в середине, то есть между естествознанием и богословием, как сообщающаяся с обоими, ибо она материальна, как естествознание, и нематериальна, как богословие. Богословие

же, разумеется, ставится в конце, так как невозможно [непосредственно] после естествознания подняться к богословию, ибо нельзя перейти [сразу] от целиком материального к полностью нематериальному...

То, что обычно усвоено [человеком], есть достояние одного лишь мышления, ибо мысль есть попросту восприятие сущего...

Необходимо знать, что философия существует для того, чтобы облагородить и украсить человеческую душу и перевести ее из материальной и окутанной туманом жизни к божественной и нематериальной... Бог даровал философию для украшения человеческой души. Ее познавательные способности он украсил теоретической философией, а ее животные способности — практической, дабы мы через мнение не воспринимали ложного знания и дабы не творили зла.

АНАЛИЗ «ВВЕДЕНИЯ» ПОРФИРИЯ

Неужели кто-нибудь сомневается в существовании пяти родов сказуемого? В ответ на это скажем, что некоторые из древних сомневались в этом, как, например, Антисфен. Ибо Антисфен говорил: вижу человека, но не вижу человечества, вижу лошадь, но не вижу лошадности, вижу вола, но не вижу воловости. Он говорил это с целью показать, что существует [лишь] единичное и ощущаемое, а общее и постигаемое разумом не существует. Возражая этому, мы скажем, что не все из сущего воспринимается ощущениями. Ибо если сущим было бы лишь то, что воспринимается чувствами, то в этом случае не были бы сущими ни бог, ни разум, ни душа, которые не воспринимаются ощущениями. Мы не [всегда] должны доверять органам чувств, ибо они не точны; так, например, солнце, будучи во множество раз больше земли, кажется нам величиной в пядень, а руль корабля кажется в воде изломанным.

И вот, показав, что Антисфен несправедливо упраздняет общее, скажем, чтó такое общее. Общее есть восприятие множества в численно одном по виду. Мы говорим «в численно одном», так как общее есть нечто одно, и, поскольку материя у множества также едина, добавляем — «по виду»... И говорим «восприятие мно-

жества», ибо, будучи единым, общее проявляется во множестве вещей...

Род и вид во всех вещах проявляются целиком, ибо, например, то, что в целом присуще человечеству [как виду], целиком проявляется и во мне, и в другом человеке; точно так же и живое существо [как род]. Следовательно, род и вид бестелесны. А отсюда ясно, что и обозначения рода и вида также нематериальны.

Природа не все утаила (от нас), так как в противном случае нельзя было бы (что-либо) постичь, и не все сделала явным, ибо иначе не было бы исследования, но (в природе все) так устроено, чтобы возможно было (познать ее через) исследование и изыскание. И по этой причине человеческий рассудок испытывает потребность в силлогистическом мышлении; ибо (люди) видят, что вещи не во всем сходны друг с другом, ведь в таком случае нельзя было бы выявить одно через другое, так как всякая вещь (непосредственно) узнавалась бы через самое себя, что свойственно ощущениям, но не логическому мышлению.

АНОНИМ (VI в.)

Деятели так называемой эллинофильской школы в Армении уделяли большое внимание разработке логического учения Аристотеля. С этой целью они создали ряд комментаторских трудов, посвященных «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля, а также «Введению» Порфирия. Данное «Толкование «Категорий» Аристотеля» написано неизвестным автором. Оно значительно отличается от одноименного труда Давида Непобедимого и акцентирует материалистические тенденции аристотелевского учения. «Толкование» Анонима оказало большое влияние на последующих армянских философов, в особенности на номиналистов Ваграма Рабуни (XIII в.) и Иоанна Воротнеци (XIV в.), которые обильно использовали его в своих логических трактатах. Древнеармянский текст «Толкования «Категорий» Аристотеля» Анонима вместе с русским переводом и комментариями С. С. Аревшатяна издан в Ереване в 1961 г. Приводимые ниже отрывки печатаются по этому изданию.

ТОЛКОВАНИЕ «КАТЕГОРИЙ» АРИСТОТЕЛЯ

Кто же не знает, что существование видов складывается из отдельных индивидов, но не из одного индивида, а всех в целом; и если виды образуются из них,

то при их упразднении должно упраздняться и образуемое. Следовательно, при упразднении всех индивидов упраздняются и виды. А если нет последних, то не будет и родов, ибо как виды образуются из индивидов, так и роды — из видов. Значит, он (Аристотель) справедливо назвал индивид сущностью главнейшей, первичной и преимущественной, которая является причиной образования видов и родов...

Для существования родов и видов необходимо, чтобы были индивиды, из которых образуются роды и виды. Точно так же и для существования привходящих признаков необходимо, чтобы были их носители, ибо сам привходящий признак в отдельности никогда не бывает... Индивиды в своем существовании не испытывают необходимости в том, чтобы существовали их роды и виды, ибо, например, если имеется всего один индивид, то что же является его видом или же что называется родом; достаточно будет привести в пример солнце, луну и землю...

Если ты точно исследуешь, то найдешь, что сперва существует познаваемое и лишь затем знание...

Если не существует ощущаемого, то не будет существовать и ощущения, так как в таком случае о чем же будет судить ощущение. Если же нет ощущения, то ничто не мешает существовать ощущаемому... ибо ничто не может помешать существовать вещам, если даже нет их ощущений...

Однако ощущение не может существовать ранее живого существа, но, как считает наш философ, живое существо и ощущение возникают совместно, тогда как ощущаемое существует ранее, чем живое существо... Таким образом, ясно, что раньше ощущения существует [само] ощущаемое. Подобным же образом при отсутствии ощущаемого не будет и ощущения, ибо при отсутствии огня, воды и тому подобных [элементов], из коих свойственно слагаться живому существу, не будет существовать и живое существо, а если нет живого существа, то нет и ощущения. Следовательно, ощущаемое вместе с собой упраздняет и ощущение, тогда как ощущение [при своем упразднении] не упраздняет ощущаемое.

АНАНИЯ ШИРАКАЦИ

Анания Ширакаци (VII в.) — выдающийся философ, астроном и математик, основоположник естественнонаучного направления в древнеармянской философии. Продолжал традиции античной науки и при трактовке ряда философских проблем отклонялся от требований современной ему церковной догматики. В условиях VII в. отстаивал идею шарообразности земли, давал правильное объяснение причин затмения солнца и луны, выступал с критикой астрологии и суеверий. Решающее значение в познании природы придавал опыту, наблюдениям.

Наиболее важные труды А. Ширакаци — «Космография», «Теория календаря», «О вращении небес» и «Арифметика». Его перу приписывается также известный «Ашхарацуйц» («Армянская география»), содержащий подробное описание Армении и соседних стран.

А. Ширакаци оказал большое влияние на последующее развитие естествознания и естественнонаучного направления в философской мысли средневековой Армении, в частности на Иоанна Саркавага (XI—XII вв.), Иоанна Ерзынкаци (XIII в.) и др. Имеется русский перевод его «Космографии» (пер. К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна. Ереван, 1962) и «Армянской географии» (пер. К. Патканова. С.-Петербург, 1877).

КОСМОГРАФИЯ

Для меня и для всех, кто занимается разумным познанием, кажутся истинными изречения славных предков, и ничто [из сказанного ими] не остается неизъяснимым в словах и недоступным для разума.

И вот, поскольку мы повели разговор о разумном, необходимо [сперва] обратиться к бестелесному виду. Затем надлежит приступить к познанию того, что́ имеет начало. Ведь то, что́ имеет начало, происходит от чего-то безначального, а это безначальное неизъяснимо и непостижимо для разума, однако оно познается с помощью того, что́ доступно познанию...

Земля с четырех сторон установлена в середине неба, которое быстротой своего вращения не позволяет ей спуститься к нижнему полушарию [неба]. Ибо земля своей тяжестью стремится спуститься вниз, а ветер своей силой старается поднять ее вверх. И ни тяжесть земли не позволяет подняться [ей] вверх, ни сила ветра не позволяет [ей] спуститься вниз. И так она пребывает в точке равновесия.

Если же кто-нибудь пожелает получить от языческих философов наглядный пример, воспроизводящий положение земли, то мне кажется подходящим [пример] с яйцом: подобно тому как в середине [яйца] расположен шарообразный желток, вокруг него — белок, а скорлупа заключает в себе все, точно так же и земля находится в середине, а воздух окружает ее и небо замыкает собой все.

Языческие философы говорят, что живые существа населяют землю с этой и с той стороны и что на нижней стороне земли имеются люди и другие существа — наши антиподы, которые расположились вокруг земли подобно мухам, облепившим яблоко со всех сторон. Упорствуя, они твердят, что если бы не было антиподов, населяющих нижнюю часть, то кому же солнце давало бы свой свет половину суток, когда мы ночью погружаемся в тень, ибо невозможно утверждать, что солнце всуе совершает свой бег...

Однако я должен рассказать вам, что по этому вопросу в моих размышлениях имелись сомнения. Я слышал, что, согласно пророкам, всему Священному писанию и церковным учителям, нет вообще существ, обитающих на нижней стороне [земли], однако я признавал существование антиподов. Я полагал, что это соответствует божественному слову. И ныне не осуждайте меня, любимые. Знает тайноведец, что не лгу я...

Халдеи не могут понять, что если звезды действительно, как они говорят, причина зол, то причина их злой природы восходит к тому, кто создал их, ибо если они злы от природы, то более злым должен быть творец, создавший их... Велика глупость заблудших наставников плоского, невежественного и пустого искусства [звездочетов]. Ибо они наделяют [людей] добром и злом не по их достоинству, а по случайному расположению звезд...

Возникновение есть начало уничтожения, а уничтожение в свою очередь есть начало возникновения. И из этого неуничтожимого противоречия мир приобретает вечность...

И вот, все сущее находится под властью становления и уничтожения. И в этом немалая доля божествен-

ного провидения, дабы никто, увидев творения неуничтожимыми, не принимал их за создателей и, постоянно видя служение созданных светил земному бытию, превыше всего ставил творца всего сущего...

О ВРАЩЕНИИ НЕБЕС

Верхнее небо, которое греки называют эфиром, а халдеи — плотным огнем, называется также пылающим огнем, ибо этот огонь, лишенный материи, свободен от чужеродных соединений, так как он не произошел ни от кого, а возник из ничего; и ничто из сущего не возникло из него, и нет ничего выше его... Оно распростерлось вокруг шарообразной земли своим непрестанным и неодолимо быстрым вращением, невидимой материальностью, познаваемой лишь разумом, и состоит оно из двух полушарий, нижнего и верхнего, расположенных друг против друга подобно положению полушарий земли. И внутри себя оно замкнуло этот огромный мир...

Человеческая мысль не в состоянии проникнуть в глубины божественной сущности. Что же касается постижения мира, то этому люди учатся на опыте, и делают они это трояким образом — путешествуя, обозревая и слушая, не желая оставаться в полном неведении о сущем.

АРМЯНСКАЯ ГЕОГРАФИЯ (АШХАРАЦУЙЦ)

Не найдя в Священном писании ничего обстоятельного о землеописании, кроме редких, разбросанных и в то же время труднопостигаемых и темных сведений, мы вынуждены обратиться к языческим писателям, которые установили географическую науку, опираясь на путешествия и мореплавания, и подтвердили ее геометрией, которая обязана своим происхождением астрономии.

Я верю рассказу Птолемея, чьи люди прошли на юг, начиная с жаркого пояса, с точностью описали народы, там живущие, измерили их пределы...

Я описываю только то, что око человеческое видело и на что нога человеческая ступала.

ИОАНН САРКАВАГ

Иоанн Саркаваг (1045—1129) — один из крупных представителей естественнонаучного направления средневековой армянской философии. Основал высшую школу в столице Армении Ани, где преподавал философию, математику, космографию и поэтику. Такую же школу создал он и в Ахпатском монастыре на севере Армении.

В 1085 г. И. Саркаваг реформировал армянский календарь, на основе астрономических вычислений устранив несоответствия, образовавшиеся за предшествовавшие пять веков. Среди многочисленных его трудов особую ценность представляют «Толкование 500-летнего календарного круга», «О полигональных числах», «Толкование семи книг Филона Александрийского», «Слово мудрости, обращенное к скворцу» и др.

ТОЛКОВАНИЕ 500-ЛЕТНЕГО КАЛЕНДАРНОГО КРУГА

Краснобайство не в состоянии раскрыть чистую и непреложную истину, подобно тому как созданная художником картина не в состоянии воспроизвести находящееся в движении живое существо, ибо [всякая] картина приблизительна, в ней есть и выдумка, и нечто от лжесвидетельства. Таковы и мысли некоторых летописцев, которые добавляют [от себя], не заботясь о точности сообщаемых сведений, с чем мы не раз встречались во многих сочинениях. Ибо необходимо приложить много труда и усердия, чтобы постичь соответствие слов и вещей: ведь не слово подтверждает наличие вещи, а, наоборот, вещь подтверждает слово. Исходя из этого и следует устанавливать истину.

И поэтому не нужно внимать словам болтунов, если даже они кажутся достоверными. Ибо вещь обозначается словом, и не правы те, кто употребляет слова вопреки вещам, а принимать слова надлежит, лишь следуя истине...

Мнение, не подтвержденное опытом, не может быть истинным. Только опыт достоверен и непререкаем. И поэтому необходимо знать не только древние книги, но и самому добывать [знания о природе].

ТОЛКОВАНИЕ СЕМИ КНИГ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Я не из тех легковерных, которые без исследования верят всякому слову и обольщаются иллюзиями. Без исследования и опыта не нужно соглашаться ни с каким высказыванием...

Мысль должна быть правдивой, а слово свободным; оно не должно находиться под гнетом и должно выражать непреложную истину...

Рассуждения мудрецов следует проверять более на деле, чем на словах...

Разум приходит в движение благодаря ощущениям, и поэтому разум не действует прежде ощущения...

Эпикур говорит, что материя совечна богу, что атомы существовали подобно пыли, играющей в лучах солнца, и якобы из нее бог сотворил четыре стихии... Еще много других причин возникновения мира приводили философы, утверждая, что мир вечен. Но это не так, ибо начало своего существования мир получил лишь от бога... Мы посредством веры постигаем, что мир начало своего существования получил от бога и им же опекается и что мир не самодовлеющ и не безнадзорен, как утверждают языческие философы...

Четыре стихии — огонь, воздух, вода и земля — хотя и противоположны друг другу, однако из них возник этот мир.

Природа каждой вещи представляет собой гармонию противоположностей подобно струнам арфы, у которой высокие и низкие тоны, сочетаясь, рождают благозвучие...

Стихии возникают друг из друга, как, например, от кипения воды и гаснущего огня возникает воздух; точно так же вода, сгущаясь, превращается в землю, и так далее... Каждая стихия движется согласно своей природе: легкая стремится кверху, тяжелая — книзу.

МХИТАР ГОШ

Мхитар Гош (1140—1213) — выдающийся мыслитель, законовед и баснописец средневековой Армении, автор «Армянского судебника» (1184). М. Гош был видным представителем социально-политической мысли Армении. Свободомыслие

сочетается у него с попыткой обосновать необходимость укрепления власти монарха и борьбы с центробежными устремлениями феодалов. Перу М. Гоша принадлежит также «Сборник басен». Русский перевод «Судебника» Гоша (перевод А. Паповяна) издан в Ереване в 1954 г.

АРМЯНСКИЙ СУДЕБНИК

Законы пророков и Евангелия неизменны; суд же по необходимости изменяется у разных народов и стран. Посему допустимо, чтобы люди, умудренные опытом, творили суд по обстоятельствам...

Лучше всего во всех делах милосердие, но в суде приличествует правда, дабы не лицеприятствовать богатому и не потворствовать бедному...

Создатель сотворил человеческие существа свободными, а зависимость их от господ возникла из-за нужды в земле и воде.

СБОРНИК БАСЕН

Государь должен поставить дело так, чтобы знатные и простолюдины выступали друг против друга, чтобы они воевали не против царя, а между собой...

Люди, наблюдая земное царство человеческого рода, соответственно ищут того же и в небесном царстве...

Велика дерзость людей, которые смеют судить о делах повелителей и считают последних причиной многих зол, не понимая, что этим они колеблют власть в стране.

ИОАНН ЕРЗЫНКАЦИ

Иоанн Ерзынкаци (XIII в) — видный армянский философ, грамматик, космограф и поэт Представитель естественнонаучного направления в философии Большое значение придавал опыту и изучению природных явлений

Из литературного наследия Ерзынкаци издано немного; большинство его трудов содержится в фондах Ереванского института древних рукописей Матенадаран. Нижеследующие фрагменты из сочинений И Ерзынкаци на русском языке издаются впервые.

О ДВИЖЕНИИ НЕБЕС

Для устроения мира бог создал четыре вещества: огонь, воздух, воду и землю, которые составляют первооснову и корень всего существующего; они противоположны друг другу. Все творения от них получают свое начало и рождение, от их смешения возникло все сущее, растения и животные. Эти четыре стихии были необходимы, ибо без земли не было бы плотного тела, без воды — смешения и соединения, без воздуха, то есть ветра, не было бы движения, а без огня — цвета и видимости. И поэтому бог создал все ощущаемые и телесные вещи из земли, одел их в зелень через посредство воды, сообщил им движение через воздух, придал им видимость и цвет посредством огня.

ФИЛОСОФСКИЙ КОМПЕНДИУМ

Природа подобна плотнику: небеса — это руки, а [четыре] стихии — нечто вроде дерева и железа; и если из последних изготовляют стул или саблю, то из стихий природа создает животных, растения и минералы...

Все, что существует в мире, имеет начало и конец. Начало есть возникновение всякого сущего, а конец — разложение его частей...

Если бы не было материи, откуда возникли бы сущности? Если бы не было сущности, откуда возникла бы возможность? А если бы не было возможности, откуда возникла бы действительность? Итак, именно из них образовано все сущее...

Всякое тело образуется из двух начал — материи и формы. Материя — восприемница формы. И первая форма в материи имеет длину, ширину и глубину...

Имеются три вида познания: первый — это познание с помощью ощущений, которым пользуются и зрелые мужи, и дети и которое не чуждо также и животным; второе — это разумное познание, которое свойственно только зрелым мужам; третье — логическое познание, которое есть дело мудрецов...

Всякий переход из возможности в действительность совершается благодаря движению звезд. Растения

возникают двояко—или из семени, или самопроизвольно из воды, земли и движения солнца. И от сочетания звезд, небес и стихий происходят все животные, растения и минералы, как и их изменение, то есть уничтожение, когда уничтожается форма, например когда меняется форма соли, состоящей из земли и воды, то есть когда соль уничтожается, ее влага поднимается в воздух, а избыточная земляная часть переходит в ветер. И можно убедиться воочию, что соль при соприкосновении с теплотой огня превращается в воздух. Так происходит уничтожение и других тел в смысле [изменения] присущей им формы.

Что же касается чистой сущности и материи, то они никогда не уничтожаются...

Благодаря форме существует разнообразие среди сущего. Имеется множество форм в одной и той же материи, как, например, из одной материи—железа—изготовлены и сабля, и нож, и многое другое.

Материя бывает четырех родов. Первый — это материя ремесел, как, например, дерево для плотника и железо для кузнеца.

Второй род—это материя природы, как четыре стихии и все то, что находится под луной. Из этой материи, приобретая форму, образуются минералы вплоть до центра земли, растения и животные; и от нее же исходит и уничтожение вещей, когда каждая стихия возвращается в первоначальное состояние: огненная часть — в огонь, как и все другие стихии. И в этом сила чистой сущности как источника движения.

Третий род — это общая материя, как, например, небеса, звезды и то, что в них имеется; из нее и создается все содержимое мира, и благодаря ей сохраняется равновесие [в природе].

Четвертый род — это то, что называют первоматерией, которая и есть чистая сущность, постигаемая разумом и недосягаемая для ощущений; от нее берут свое начало все вещи, и она форма для сущего. Она сущность, в которой нет ни количества, ни качества. А количество и качество придают вещи вид, то есть форму...

Познание осуществляется четверояко — разумом, опытом, ощущением и верой... Опыт занимает среднее положение между разумом и ощущением.

ПРОПОВЕДИ

Великочудная высота и глубина неба, как и распростертая длина и ширина земли, и все существующее в мире собрано творцом в пять видов сущего соответственно нашим [пяти] органам чувств... И из всего существующего ни одна вещь не может остаться недоступной этим нашим пяти ощущениям...

Животные, растения и извлекаемые из недр земли благородные металлы — золото, серебро и драгоценные камни — и вообще все возникшее во времени и из материи с течением времени и сообразно с материей подвергается изменению.

Тело не злое начало. Если бы это было так, то душа должна была бы быть еще более злой, ибо она предводительница и воспитательница тела.

Окружающий нас мир есть чувственно воспринимаемый мир, ибо посредством ощущений и воздействий, получаемых от разнообразных цветов и великолепных красок, как и посредством передающихся по воздуху сладостных голосов всевозможных животных и звуков неодушевленных предметов, ощущений запахов, вкуса и осязания, весь этот мир вливается в наш разум через наши органы чувств, как через городские ворота...

Все существующее под небом находится в движении и изменении. Оно возникает во времени по закону становления, точно так же во времени оно уничтожается по закону разрушения.

ВАГРАМ РАБУНИ

Ваграм Рабуни (XIII в.) — видный философ, государственный деятель и летописец Киликийского армянского царства. В царствование Левона III (1270—1289) был государственным канцлером. В истории армянской философии сыграл выдающуюся роль как основоположник номиналистического направления. В своих комментариях к сочинениям Аристотеля и Порфирия развивал материалистические положения в вопросах гносеологии и логики. Оставил несколько комментариев

к «Категориям» и «Об истолковании» Аристотеля и к «Введению» Порфирия. Перу В. Рабуни принадлежит также «Хроника» (история Киликийского армянского царства XII—XIII вв.), толкование «Определений философии» Давида Непобедимого и другие сочинения.

АНАЛИЗ «КАТЕГОРИЙ» АРИСТОТЕЛЯ

Подлинная, первичная и главнейшая сущность — отдельный человек, или отдельная лошадь, или отдельный орел и другие индивиды... Сперва существуют индивиды, и лишь затем из индивидов образуется вид...

Кто говорит, что индивид образуется из вида, а вид — из рода, тот не знает истины, ибо истина в том, что вид образуется из индивидов, а род — из видов, и поэтому, если упразднить индивид, исчезнет и вид, а если исчезнет вид, то исчезнет и род. Лишь при наличии индивида существуют вид и род. Например, сперва ведь был создан Адам — индивид, и лишь затем от него возник вид и род [человеческий].

Роды и виды не могут возникнуть без индивидов, а индивид возникает сам и для своего существования не нуждается в них...

Все существующее — живое и неживое — находится в движении, то есть растет и убывает, возникает и уничтожается...

Ощущение Аристотель называет существующим в возможности, а ощущаемое — существующим в действительности и убеждает нас в том, что ощущаемое существует раньше ощущения...

Ощущаемые и умопостигаемые вещи существуют вне человека, тогда как способность к восприятию имеется в человеке и в животных. Ощущаемое существует не в человеке, а во внешнем мире; это, например, камень и дерево, море и город, плоды и все тому подобное. Таково же отношение между умопостигаемыми вещами, существующими вне познания, и познающими их людьми.

АНАЛИЗ «ВВЕДЕНИЯ» ПОРФИРИЯ

Общее существует не само по себе; оно возникает в нашем мышлении, закрепляется в нем и не исчезает.

ИОАНН ВОРОТНЕЦИ

Иоанн Воротнеци (1315—1386) — видный армянский философ и педагог, основатель Татевского университета (1345—1415), крупнейшего центра научной мысли средневековой Армении. Оставил значительное философское наследие, а также ряд трудов богословского характера. Развивая материалистические положения средневекового перипатетического направления. В вопросах гносеологии и логики стоял на позициях номинализма. Своими трудами и лекциями в Татевском университете способствовал распространению номинализма и развитию материалистических тенденций средневековой армянской философии.

Бо́льшая часть трудов И. Воротнеци не издана и хранится в фондах Матенадарана. Изданы лишь трактат «Об элементах» (критический текст вместе с русским переводом опубликован в «Вестнике Матенадарана», т. 3, 1956. Перевод с древнеармянского С. С Аревшатяна) и пространный комментарий к «Категориям» Аристотеля (*И. Воротнеци.* Анализ «Категорий» Аристотеля. Перевод с древнеармянского А. А. Адамяна и В К Чалояна, под редакцией С. С Аревшатяна. Ереван, 1956)

ОБ ЭЛЕМЕНТАХ

Говорят, будто мельчайшая пыль — причина всего сущего и будто создатель взял эту пыль и придал ей форму и меру, соединив их друг с другом. Но это ложь, ибо если бы это было так, то создатель был бы ремесленником, а не творцом. Ведь мельчайшая пыль есть не что иное, как ничтожные частицы, оторвавшиеся от земли и поднявшиеся в воздух. Но когда не было земли, откуда могли взяться эти частицы?..

Творить — значит создавать нечто из ничего. И следует знать, что по-разному творят искусство [и ремесло], природа и божественное могущество. Искусство не может создавать нечто без основы, то есть без материи, так как плотник и ткач берут дерево и шерсть и придают им форму и меру... Искусство с его возможностями не может придать изделиям сущностной формы, а придает им форму случайную, и поэтому учители говорят, что все искусственные формы суть формы случайные.

Природа же обладает бо́льшими возможностями, чем искусство, ибо ей достаточно малой основы, и к этой малой основе она прибавляет многое. Ибо основой для природы служит сотворенная богом чистая

материя, без которой она ничего не может создать. Природа, полагая в основу чистую материю, прибавляет к ней не только случайную, но и сущностную форму.

А божественное могущество, превосходящее искусство и природу, чудотворит своей чудодейственной силой, ибо оно дает созданию не только случайную форму, как ремесленник, или же сущностную форму, как природа, а творит и материю, ибо оно в отличие от искусства и природы не нуждается ни в какой основе: оно само творит основу и придает ей случайную и сущностную форму...

Элементы противоположны друг другу, и, кто не знает их природы и действия, тот вообще ничего не знает...

Если элементы не будут перемешиваться, не возникнет и сущего. Это относится и к человеческой душе, которая есть свет среди четырех элементов. Бог создал землю для того, чтобы она связывала душу с другими элементами подобно солнечному свету и теплу, которые проходят сквозь другие элементы, но задерживаются на земле. Разум и мудрость слиты с душой так же, как солнечный свет и тепло — с элементами. И когда частичка огня соединяется с землей, появляется душа [неорганической] природы, и от этого возникают полезные ископаемые — соль, квасцы, купорос и другие подобные им вещи. Когда же огонь поднимается выше и соединяется с водой, появляются растительная душа и вслед за ней — земные растения, а также вещи, происходящие из воды. Когда же огонь соединяется с ветром, появляется чувствующая, то есть животная, душа, которая служит основой [для возникновения] животных и всего присущего им... И когда огонь соединяется с огнем, появляется мышление, ибо стихия огня есть носительница света, и, когда достигает высшей степени, она становится духовной природой, ибо достигает [области] мышления ангелов, что и есть разумная душа, ибо эта стихия среди остальных стихий подобна свету среди тьмы, а в человеке она служит основой [для возникновения] разума и мудрости, слитых, как мы поведали выше, воедино с душой по воле всемогущего бога.

АНАЛИЗ «КАТЕГОРИЙ» АРИСТОТЕЛЯ

Индивид в своем существовании не нуждается в том, чтобы род и вид сказывались о нем. Последние же нуждаются в нем как в подлежащем, ибо образуются в нем и зависят от него... Индивид, но не род и не вид или что-нибудь другое рождается, растет и умирает, приемлет славу и муки, хвалу и поношение... Вот почему говорится, что индивид есть подлинная, первичная и главнейшая сущность.

Род не может образоваться без вида, а вид — без индивида, как и случайный признак — без сущности. Для того же, чтобы существовал индивид, не требуется их существования, так как сущность может существовать и без случайного признака, как, например, бог.

Индивид порождает вид, а вид порождает род...

Ощущение связано с телом и находится в нем, как, например, зрение связано с глазом, а то, что ощущается тобой, существует прежде твоего тела.

Если ты уничтожишь все ощущаемое, будет уничтожено и твое тело, а вместе с телом исчезнет и твое ощущение. Если же ты уничтожишь свое ощущение, тело твое все же останется, и, если уничтожишь свое тело, все ощущаемое не перестанет существовать... Следовательно, вместе с уничтожением живого существа исчезает и ощущение, однако не исчезает все то, что предшествует живому существу.

АНАЛИЗ КНИГИ АРИСТОТЕЛЯ «ОБ ИСТОЛКОВАНИИ»

Мысль, не таящая в себе знания, ничего не содержит. Она чиста, как чистое зеркало. И как чистое зеркало отражает в себе образ предмета и заполняет им свою чистоту, так и мысль, познающая какую-нибудь вещь, заполняет себя ею. Точно так же если у всех имеется один первообраз, то и восприятие у них одно и если восприятие у всех одно, то и первообраз у них один. Например, когда одним перстнем тиснят множество кусков воска, на них получается одно и то же изображение. То же получается, когда [у множества людей] возникает знание об одной и той же вещи...

Различие в вещах определяется не тем или иным высказыванием о них, а наоборот, вещи сами определяют то или иное высказывание о себе. Природа вещей остается неизменной, все равно, имеется о них высказывание или нет. Никогда высказывание не изменяет природу вещей.

ГРИГОР ТАТЕВАЦИ

Григор Татеваци (1346—1409) — выдающийся армянский философ, богослов, церковно-политический деятель и педагог. Ученик Иоанна Воротнеци, после смерти которого возглавил Татевский университет. Наиболее яркий представитель номинализма в средневековой армянской философии. Оставил обширное философское наследие, в котором нашли свое отражение достижения армянской философской мысли эпохи развитого феодализма. Среди трудов наиболее ценна многотомная «Книга вопрошений» (издана в Константинополе в 1729 г. на древнеармянском языке) — своеобразная энциклопедия философских знаний средневековья. Развивая материалистические тенденции Татевской школы, выдвинул ряд философских положений, предвосхищавших концепции философов нового времени. К ним относятся оценка роли прямохождения для деятельности разума, отрицание врожденных идей, сравнение души с неисписанной доской и т. п.

Приводимые ниже отрывки из «Книги вопрошений», «Книги проповедей» (изданной в Константинополе в 1740—1741 гг.), «Толкования притчей Соломоновых» (рукопись Матенадарана № 1264) и «Краткого анализа учения Давида Непобедимого» (рукопись Матенадарана № 1695) публикуются на русском языке впервые.

КНИГА ВОПРОШЕНИЙ

Если бы истинность наших слов была предопределена, то не только одно, но и все высказываемые нами слова были бы истинными... но тогда наши высказывания не следовали бы за вещами, а наоборот, вещь следовала бы за мыслью, а это явная ложь, ибо не постоянное следует за преходящим, а наоборот: ведь следы порождаются движением ног, а не ноги — следами и тень порождается телом, а не тело — тенью. Следовательно, не мысль свидетельствует об истинности вещи, а вещь определяет истинность мысли.

Все, что существует, имеет причину. И сперва существует причина, а затем то, что ею порождается.

Постигнув необходимую причину, мысль приобретает совершенную истинность...

От возникновения и уничтожения вещей стихии не иссякают. Они не умирают и не уничтожаются. Уничтожение одних вещей есть возникновение других. Благодаря этому круговороту стихии существуют вечно...

Посредством ощущений мы познаем то, что находится вне нас, посредством мышления — то, что находится внутри нас, а посредством высшего созерцания — то, что находится выше нас, по мере своих сил просвещая себя, чтобы говорить о неисповедимом...

Имеются два вида человеческого познания. Первый — это естественное познание, второй — благодатное. Естественное познание имеет три особенности. Оно, во-первых, преклоняется перед познаваемой вещью, во-вторых, смешивается с ней и, в-третьих, разделяет и расчленяет ее на многие части и таким образом постигает истину. А благодатное познание в противоположность естественному прямо и непосредственно возвышается до постижения божественного...

Познание посредством ощущений, то есть постижение цвета глазом, звука — ухом и так далее, называется чувственным познанием. Оно нуждается в двух вещах: органы чувств должны быть здоровы и предлежащий предмет должен быть ясен. Только в этом случае от них получается чистое ви́дение. В противном случае разум не в состоянии правильно мыслить о них...

Человек — господин и владыка всех животных, поэтому все животные имеют опущенную вниз голову, как слуги и подданные, а у человека она поднята вверх, как у князя и царя. Голова у него поднята, дабы язык и руки служили мышлению и труду. Ибо если человек имел бы опущенную вниз голову и обе его руки покоились на земле, он не мог бы трудиться. И поэтому ему нужны были бы удлиненный язык и утолщенные губы для собирания пищи, и тогда язык не мог бы служить разуму так, как он служит теперь.

Если кто-либо спросит нас, что же служит источником возникновения человека, мы ответим: сила семени,

находящегося в нас, ибо именно оно есть источник образования материального тела и источник рождения души.

В этом [семенном] веществе потенциально скрыта душа, которая затем проявляется актуально, сообразно с развитием этого вещества. Ибо, когда вещество еще недостаточно развито, в нем проявляется лишь способность к питанию. Когда же складывается ощущение, в нем появляется дыхание. И когда оно принимает облик человека, в нем благодаря заботам бсга проявляется разумная душа. Заключенная в этом веществе образующая сила сперва подготавливает материю к жизни, затем к ощущению и лишь потом к мышлению. И это главным образом потому, что природа не может действовать внезапно, она постепенно поднимается от несовершенного к совершенному. Примером этому может служить восход солнца. Сперва появляются лучи, а затем само солнце. Точно так же лучи разумной души появляются в животной и растительной душе. Как саженец сперва должен зазеленеть, и, когда укрепится, — расцвести, и, когда еще более укрепится, начать плодоносить, так и душа, будучи связана с несовершенной материей. обладает лишь способностью питаться, и расцветет, когда утвердится в способности ощущать, а когда еще более укрепится, начнет плодоносить своей способностью мыслить. Разумная душа проявляется вместе с образованием тела...

Если кто-нибудь скажет, что душа предшествует телу, а потом проявляется по частям, то мы на это ответим: выбрось из головы это языческое воззрение, ибо душа не предшествует телу, как и тело не предшествует душе.

КНИГА ПРОПОВЕДЕЙ (ЛЕТНИЙ ТОМ)

Разумное познание следует за природой вещей, и сверх природы оно ничего не исследует, ибо то, что недоступно природе, недоступно и мысли. Вера же созерцает то, что выше природы, то есть созерцает бога, и признает творимые им чудеса, которые сверхъестественны...

Мы от природы рождаемся голыми и лишенными всяких благ — и телесных, и духовных — и все приобретаем потом: святость и знание — для души, одежду и другие вещи — для телесных нужд. Мы созданы так, что трудом и старанием находим и то и другое: трудом удовлетворяем телесные надобности, добродетелью и образованием — духовные.

Телесное направляет духовное, духовное не может обойтись без телесного. Если не действует телесное, то не действует и духовное...

Ощущения — орудия разума, посредством которых он видит, слышит и так далее. Когда они бездействуют, перестает действовать и разум подобно ремесленнику, лишенному своих орудий, который без них не в состоянии создать что-либо.

Душа разумного человека подобна неисписанной доске или вымытому пергаменту — что напишешь на ней, то она и воспримет.

Тело обладает пятью органами чувств, ибо все ощущаемое пятероякo, ведь в мире сверх этих пяти ощущаемых родов сущего нет ничего другого. Поэтому имеется именно пять органов чувств, с помощью которых мы познаем их...

Один человек может справиться с делами одного дома, но ему не под силу множество домов. Поэтому необходимо большинству собираться вместе и искать благо для большинства жителей страны. Наши предводители и князья, как духовные, так и телесные, самовластно, не советуясь, вершили дела, вследствие чего [наше] государство пало, страна лежит в развалинах, а народ наш бежит из страны и рассеивается среди других народов.

КНИГА ПРОПОВЕДЕЙ (ЗИМНИЙ ТОМ)

Дитя обладает большей способностью к учению по двум причинам. Во-первых, органы чувств его мягки как воск, на котором [легко] запечатлеваются изображения, и, во-вторых, он свободен от мирских забот и грехов. Он, как чистая доска, с легкостью воспринимает

все, что напишут на ней. А взрослый человек в противоположность этому имеет заскорузлые органы чувств и отягощен множеством грехов.

Своим разумом мы проникаем во все извилины неба и земли, и ничто не может скрыться от света мудрости...

Как огонь лампады светит, когда связан с материей, так и разум, связанный с телом, познает с помощью органов чувств все сущее и исследует его. Мудрость, которую мы приобретаем посредством образования, просвещает разум, который без учения подобен неисписанному камню.

ТОЛКОВАНИЕ ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ

Разум — это не испытывающий стыда и бесстрашный судия, ибо не боится бога, ведь он сам себе господин. Он не стыдится и людей, ибо скрыт от них. Он недоступен для подкупа, ибо не нуждается в этом. Он мудр, ибо исследует постоянно. Вот почему он судит истинно и точно...

Богатеи, цари и князья не знают меры, всегда и во всем они стремятся к большему. Обладая богатством, стремятся приобрести еще больше. Обладая деревней, стремятся завладеть городом и краем. Имея блестящие наряды, мечтают облечься в более роскошные одеяния. Точно так же и в еде, в питье, в женитьбе и во всем остальном требуют большего. Не знают они насыщения и всегда алчны.

Князья больше других предают забвению божественные законы. Ради взяток князья забывают их.

Грех одного властелина равен греху, совершенному всем народом...

Простолюдин достоин прощения и пощады, ибо совершает грех не по своей воле, а под гнетом нищеты и, как говорится в притче, ворует, чтобы заморить свой голод. А князь грешит по своей воле, ибо ни в чем не ведает нужды, и потому заслуживает вдвое большего наказания в грядущей жизни.

КРАТКИЙ АНАЛИЗ УЧЕНИЯ ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО

Вся природа сводится к индивиду, и индивид — ко всей природе...

У природы больше возможностей, чем у знания, ибо сперва существует природа, а затем наше знание...

Индивид называется первичной сущностью, а вид и род — вторичной. И предпочтительна первичная сущность, ибо род и вид обладают ею потенциально, а индивид обладает ими актуально. И она называется наилучшей сущностью, ибо вид и род образуются вследствие собирания индивидов, и при упразднении последних исчезают и они; индивиды — самодовлеющие сущности, и от них же зависит существование случайных признаков. Ошибка Порфирия в том, что он обесславил главнейшую и первичную сущность, ибо существование ее поставил в зависимость от случайных признаков.

ГРУЗИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

История грузинской философии начинается в III в. Ниже публикуются отрывки из произведений грузинских мыслителей начиная с VI в. Все они подобраны и по большей части переведены на русский язык с древнегрузинского Ш. В. Хидашели.

НЕКРЕСЕЛИ

Абибос Некресели (VI в.) — один из тринадцати деятелей, возвратившихся в середине VI в. в Грузию из Сирии, значительного в то время центра античной философской мысли. Для сохранения национальной самобытности особое значение имела в этот период истории Грузии антимаздакистская пропаганда, которую и вел Некресели. За эту пропаганду, по сохранившемуся житию, Некресели предстал перед судом марзпана — персидского правителя Восточной Грузии.

Перед судом обвиняемый Некресели пролил воду на огонь, считавшийся священным, и потушил его. В публикуемом отрывке содержится полемика между Некресели и марзпаном по вопросу, является ли огонь богом. В споре против тезиса о тождественности огня богу Некресели пользуется широко распространенным в средних веках античным натурфилософским учением о четырех элементах.

Нижеследующий отрывок переведен с древнегрузинского языка Ш. В. Хидашели по изданию: «Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии». Тбилиси, 1955 (на грузинском языке), стр. 193.

[Огонь] не бог, а другой он природы. Огонь — одна из малых частей веществ, из которых бог воздвиг сей мир. Равно порождены влажное, холодное, сухое и огонь, каждое из которых связано с другими под небесным сводом. Существуют они равнозначными частями [сущего], и если какое-нибудь из них приобретает пре-

восходство над другим, то оно рассеивается. Огонь, признанный вами [богом], лишь частица общей огненной природы (подобно сухому и холодному), постоянно восстанавливающейся пожиранием дров. Вода, которую я пролил на огонь, оказалась сильнее и уничтожила его. И удивляюсь вашему безумию — считать его богом.

МУДРОСТЬ БАЛАВАРА

«Мудрость Балавара» (X в.) — грузинская редакция греческого романа «Варлаам и Иоасаф». «Варлаам и Иоасаф» и его грузинская и арабская редакции пользовались широкой популярностью в средние века. Долгое время в науке держалось опирающееся на грузинские, греческие и латинские источники мнение о принадлежности греческой редакции романа грузинскому литературному деятелю Евфимию Иверу (955—1028). Советский ученый Ш. И. Нуцубидзе, не оспаривая этого мнения, в своем исследовании «К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф»» (Тбилиси, 1956) доказывает, что автором первоначальной редакции романа был Иоанн Мосх (VII в.), грузинский литературный деятель, автор «Лимонария». Перевод с древнегрузинского публикуемых ниже отрывков, сделанный Ш. В. Хидашели, осуществлен по изданию: «Грузинские редакции повести «Варлаам и Иоасаф»». Тбилиси, 1957.

Слово, которое услышал я [свыше], таково: неразумные [люди] полагают сущее не-сущим, а не-сущее сущим. Кто не постигнет сущего, тот не в силах избежать не-сущего. Сущее — это будущий мир, а не-сущее — сей мир, в плену которого ты находишься (стр. 6).

[Богом] созданы небеса и земля, моря и бездны, солнце, луна и звезды; по его велению происходят и движение воздуха, гром и ветры. И человека создал он из земли и вдохнул в него душу свою бессмертную. Кто будет служить ему и руководиться его заветами, тому уготованы рай и царство небесное... А из философов одни считают душу смертной, другие бессмертной (стр. 25).

Един бог, отец и вседержитель, творец неба и земли... Только он творец, а все остальное сотворено; только он вне времени, а все остальное во времени; только он могуч, а все остальное бессильно; только он высок, а все остальное низко; и все сотворено им, и нет ничего, что было бы сотворено без него (стр. 59).

Такова заповедь бога, что, чего ты хочешь для себя, сделай и ближнему своему, а чего не хочешь для себя, не делай и другому (стр. 59).

Невыразим образ божества, и разум не в силах постигнуть, каков он; и ни один из языков не способен достойно прославить его... Если видишь сделанный сосуд и не видишь сотворившего [его], ты убежден, что имеется творец. Так и в отношении мироздания: не видишь строителя его — разум, но убежден в существовании строителя (стр. 69—70).

ЕФРЕМ МЦИРЕ

Ефрем Мцире (*вторая половина XI в.*) — *основоположник* схоластики в Грузии, был сыном крупного феодала, отправившегося вместе с другими феодалами в Византию в 1027 г. Его философская деятельность состояла в переводах и комментариях таких важных философских текстов, как Ареопагитики и сочинение Иоанна Дамаскина «Источник знания», отрывки из которых помещены выше. В комментариях, предпосланных Ефремом к переводу сочинения Дамаскина, заслуживает внимания не только его положение о роли и значении философии в борьбе «сынов церкви» против «светских философов», обоснованное тем, что, «помимо этого учения (т. е. без античной философии, и в частности философии Аристотеля), невозможно опровержение противников» церкви; в комментариях имеется четкое и ясное понимание им равноправности богословия и философии. Ни теология без философии, ни философия без теологии «не совершенны», по словам Ефрема.

Ефрему Мцире принадлежит также большая заслуга в создании специальной переводческой теории и в разработке грузинской философской терминологии.

Публикуемые ниже отрывки переведены на русский язык М. А. Рапава по изданию: «Мимомхилвели», Орган грузинского исторического и этнографического общества, т. I, 1926.

КОММЕНТАРИЙ К ГРУЗИНСКОМУ ПЕРЕВОДУ «ИСТОЧНИКА ЗНАНИЯ» ИОАННА ДАМАСКИНА

I. К ПЕРВОЙ ЧАСТИ («ФИЛОСОФСКИЕ ГЛАВЫ», ИЛИ «ДИАЛЕКТИКА», ИЗЛОЖЕННАЯ В ПЯТИДЕСЯТИ ГЛАВАХ)

[Положения] об определении философии, о соединении ипостаси и о сущности и случайности исходят из светских книг и философских учений, перевод которых на наш язык необходим... Переводу книги [Дамаскина]

отдельными выдержками и ее искажению я предпочел меньший труд и вас, читателей и переписчиков, молю о том же: не обходить эти главы из-за их глубокомыслия и трудности понимания.

Хвалю правило переводчиков пророческих книг, из которых хотя и немногое доступно несведущим и даже некоторым ученым, но каждое слово в них соответствует греческому [подлиннику]... [Также в моем переводе] каждое слово соответствует надлежащим образом греческому [тексту].

О постижении смысла слова будем просить бога, дабы обрести уверенность. А коль будем неутомимы в последовательном чтении, то непременно откроются нам врата познания. Если же не все будет постигнуто нами [в этих главах], то примем во внимание, что таково философское учение, внедренное св. Иоанном Дамаскином для обязательного применения [в спорах с противниками], дабы посредством него противостояли сыны церкви светским философам и поражали их их же собственной стрелой. Помимо этого учения, невозможно опровержение противников, когда светские [философы] спорят об ипостаси, которая есть тело, и о природе. Для всего этого привлек св. Иоанн Дамаскин эти [философские главы] и их терном оградил прелесть плодов собственного виноградника. Но, вступая в глубины этого виноградника и желая отведать благодать гроздьев его, следует прежде знать содержание этих [глав] (стр. 183—184).

II. КО ВТОРОЙ ЧАСТИ («ТОЧНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ», ПРЕДСТАВЛЕННОЕ В СТА ГЛАВАХ)

Перед вами сто глав церковного учения, огражденных пятьюдесятью философскими главами. Эти главы [церковного учения] несовершенны без них, [философских], так же как те — без этих (стр. 187).

ПЕТРИЦИ

Иоанэ Петрици (XI—XII вв.) — крупнейший грузинский философ, представитель самого значительного в средневековой Грузии философского течения — неоплатонизма. В начале своей деятельности Петрици жил в Константинополе, где

принимал активное участие в движении, возглавляемом Иоанном Италом. После осуждения Итала (1082) и преследования его учеников и приверженцев Петрици переехал в грузинский Петрицонский монастырь, находившийся на территории Болгарии. Деятельность Петрици закончилась в Грузии, в Гелатской академии, куда он был приглашен грузинским царем Давидом Строителем (занимал престол в 1089—1125 гг.), отличавшимся редкой для того времени терпимостью в религиозных вопросах.

В своих философских воззрениях Петрици исходил из основного положения неоплатонизма, согласно которому высшее и абсолютное начало — единое — посредством эманации порождает многоступенчатый мир бытия. Как наивысшее добро и красота, единое составляет и высшую цель познания. Основные ступени эманации единого таковы: первый предел и первая беспредельность; божественные монады; действительно сущее; разум; душа; природа; небо; четыре стихии чувственной природы (земля, вода, воздух и огонь).

Петрици высказывал характерное для неоплатонизма пантеистическое положение о вечности мира, враждебное основной догме христианского вероучения. Он развивал и неоплатоновский взгляд на познание как на обратный эманации процесс восхождения к единому. Петрици отличает при этом размышление как опосредствованное знание от мышления как интуитивного постижения единого.

Нам известны четыре работы Петрици: утраченные переводы «Топики» и «Об истолковании» Аристотеля и дошедшие до нас переводы «О природе человека» Номесия Эмесского и «Первооснов теологии» Прокла.

Среди наследия Петрици особое место занимает его «Рассмотрение Прокла диадоха и платоновской философии», состоящее из трех частей: предисловия, комментариев ко всем 211 параграфам «Первооснов теологии» Прокла и послесловия.

Предлагаемый читателю текст представляет сокращенный перевод предисловия, выполненный по изданию: «Труды Иоанна Петрици», т. II. Тбилиси, 1937, стр. 3—9. Полный русский перевод сочинения Петрици см. *Иоанн Петрици.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла диадоха. Перевод с грузинского и исследование И. Д. Панцхава. Тбилиси, 1942 (предисловие, стр. 83—87).

РАССМОТРЕНИЕ ПРОКЛА ДИАДОХА И ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Смысл этой книги в следующем: выявить прежде всего единое, если оно [действительно] единое, доказать многопрославляемое единое с силлогистической необхо-

димостью и тем избежать того, чтобы не-единое мыслили и называли единым. Многое из сущего, не будучи единым, притязает на то, чтобы быть единым. Поэтому [Прокл] исследует [вопрос] по законам логики и находит чистоту безупречного единого. Привлечение примеров сделает сказанное более ясным: что бы ни сказать и ни предложить мышлению, например небо, душа, разум и даже само действительно сущее, которое я называю первой сущностью и первой сложностью, ни одно из них не есть единое; ведь налицо оно, и его природа, и части, из которых оно составлено, и [поэтому] оно не есть безупречное и чистое единое, как говорил Парменид Сократу, называя эти сложные и составленные из частей [предметы] дремучим лесом и соблазном [для философа], а самого философа — сучкой лаконской... [Многое из сущего] связано с природой и со сложенностью, само же безупречное и непритязательное единое не связано ни с сущностью, ни со сложенностью, а превыше всех их. И доказывает [Прокл] единое, приводя в пример множество и единицу как начало числа, и по законам «Органона» показывает нам, что единица прежде всякого числа.

Доказав и закрепив это с твердостью, которую ни один заблудившийся спорщик поколебать не может, берет он доказанное и неопровержимое положение и доказывает последующее, проделывая это последовательно над всем: ранее доказанное кладет в основу последующих доказательств и завершает [их] таким образом, чтобы [все они], будучи составленными из частей, получили свою целостность подобно человеческому телу...

Насколько было возможно, [Прокл] постарался познать из сущего желаемое и вожделенное, разъяснил подлинное и скрытое в диалогах Платона и возжег огонь содержащейся в них веками мудрости и возникшего вместе с ней убеждения и [показал], как жаждет в них Платон [постигнуть] не охватываемое воображением единое и весь разумный и сверхразумный миропорядок. Далее, спаянные законами [логики] слова перипатетиков-аристотеликов, теснящих [противника] и подобно пламени размножившихся, обратил он против

них же. И разъяснил, и лишил основания правду, притязающую на самим Аристотелем открытые законы логики, [посредством] которой перипатетики опровергали Платона...

И ко всему этому присовокупил чистоту и ясность доказательств и с высоты своего созерцания сделал ее источником толкований, за что снискал среди потомков имя диадоха, что значит преемник Платона...

И еще больше необходимо знать, что потенция и акт души и [потенция и акт] разума различны. И каждое из них имеет собственное, соответствующее своей сущности название на ясном как солнце эллинском языке... И слушай, [читатель], далее, что [потенция и акт] души называются [на эллинском языке] *дианойя,* а разума — *ноэма;* умопостигаемое же и вышележащее [называются] *ноэтон.* Поясню каждое из них в отдельности.

Прежде всего о [потенции и акте] души, что то же, что́ и дианойя. Дианойя не простая и несоставная мысль, а размышление; душа имеет силу мышления в опосредствовании и в отличие от [потенции] разума сложна, а не проста. Замышляя что-то, [душа] сопоставляет «есть» и «не есть», подобно тому как, захотев что-то, говорю: делать или не делать, а затем уже устремляю мысль на что-то [одно] и желаю либо «есть», либо «не есть». Поэтому и имеет она подобающее название — размышление, или раздумье. Размышление души, говорит Порфирий, похоже на то, когда человек идет шагом, и не просто движется туда, куда направляется, а завершает пройденное шаг за шагом. Подобно этому и душа приступает постепенно от одного к другому, пока не придаст каждому форму, не объемлет мыслимое и не сделает [его], чем бы оно ни было, себе подобным.

А разум охватывает умопостигаемое непосредственно, подобно тому как с восходом солнца его лучи покрывают все сразу вне времени и движения; появляются лучи не постепенно, а с появлением диска солнца. То же самое ты усмотришь и в отношении разума; если есть разум, есть и мышление; ведь мышление возникает вместе с разумом , так же как с солнцем — лучи.

А что [сказать] о *ноэтон*? То, что ноэтон выше всего того, в отношении чего он есть ноэтон. Понимаешь, что такое ноэтон? Мыслимое или умопостигаемое.

И слушай дальше: размышление, как мы доказали, когда говорили о душе, отлично от мышления, как мы и это доказали, когда говорили о разуме. Теперь нам следует знать, что такое ноэтон: это мыслимое или умопостигаемое; а каждое мыслимое превосходнее мыслящего, так как мыслимое выше мыслящего. Поясним это примерами.

Разум выше души, и сущность его одно, а сущность души — другое, и душа [здесь] мыслящая, а разум мыслимое. Далее, сущность действительно сущего выше разума, и разум [здесь] мыслящее, а действительно сущее мыслимое. Выше действительно сущего — божественные и единичные числа; они и сущность действительно сущего различны, и мыслящее здесь уже действительно сущее, а мыслимое — сверхсущностное число. Далее, мыслящее — [это] божественные и сверхсущные монады, мыслимое для них — первый предел и первая беспредельность. И далее, мыслящее — первый предел и первая беспредельность, а мыслимое — наивысшее, непознаваемое единое и благо, которое, желая почтить его, назвали также отцом. Итак, все [перечисленное] есть, сообразно порядку каждого, и разум, и умопостигаемое. Следует уяснить себе, что мыслимое превосходнее мыслящего как более божественное.

И кроме этого необходимо знать [следующее]. Знай, что каждую сущность и субстанцию мы мыслим из последующего, и то, что следует из сущностей, — это их потенции и акты; а каков акт, такова и потенция, и какова потенция, такова и сущность. И необходимо, далее, знать, что первые по природе становятся в познании познающего последними, а последние по природе — первыми, как сущность и акт каждого [в отдельности]. Сущность по природе первична, и, когда мы нечто познаем, мы познаем из последующих, то есть из потенции и акта; а по тому, каковы потенция и акт, мы понимаем сущности; ведь всякая потенция и всякий акт суть потенция и акт сущности. И если акт кого-то или чего-то прост или несложен, то проста и

несложна его сущность; а если акт его не прост, то и сущность его не проста, как [это видно на примере] души и разума; сложно мышление души, которое есть акт, и [поэтому] не проста ее сущность; акт разума прост, и сущность его, как это было доказано выше, проста.

Знай, далее, что в разном смысле говорим мы о потенции и акте души, разума, единого и единиц. О [потенции и акте] души мы говорим, обращаясь как к примеру к передвижению и постепенному прибавлению, когда акт или приобретается, или нет. И [называем ее] лишь потенцией, как у детей и невежд, которые, как это доказал Аристотель, суть лишь потенции, непричастные к акту. Ведь нефилософствующую душу он называет лишь потенциальной душой, а не актуальной; только за философствующими он признает их душу и разум актуальными.

Другое — потенция и акт разума, так же как и сущность [его], ибо [разум] обладает актом как чем-то сопутствующим и вечным вместе с сущностью, а сущностью [обладает] вместе с актом. И как у солнца лучи всегда [даны] вместе с диском, так и разум [дан] вместе с умопостигаемым, ибо разум не что иное, как вечное мышление. И он отличен от души, которая достигает успеха постепенно и присоединяет к себе мыслимое, двигаясь от этого мыслимого к другому; разум и его умопостигаемое даны в одно и то же время.

Но в отношении единого мы не можем говорить об умопостижении, ибо всякое мыслящее связано с незнанием и стремлением к познанию того, чего оно не познало, и к знанию того, чего оно не знает. Но наивысшее единое выше знания и постижения. И что же ему познать, когда нет ничего, чего бы оно не знало? И что же постигать ему, создавшему и украсившему сущность разума?

И далее, разум мыслит все в отдельности и множество как множество, единое же мыслит и все, и отдельное в единстве и нераздельно, как [это] доказано выше, когда утверждалось, что всякое мыслящее действует сообразно со своей сущностью. А акт единого един и в соответствии с ним, как наивысшим, превыше всего.

РУСТАВЕЛИ

Руставели Шота (XII в.) — великий грузинский поэт и мыслитель-гуманист. Свои философские воззрения он выразил в знаменитой поэме «Витязь в тигровой шкуре». Эти воззрения навеяны пантеистическими тенденциями Ареопагитик и неоплатоновским по своей сути учением И. Петрици о сущем. Основа природного единства неба и земли — бог, понимаемый как «полнота всего сущего». В этическом плане бог для Руставели — абсолютное добро. Активное стремление к нему человека — основная цель его деятельности. В своих эстетических воззрениях Руставели исходит из того, что идеал прекрасного заключен в реальной жизни. Главные признаки красоты — гармония, мощь и целесообразность. Как гуманист, Руставели прекрасное в человеке усматривает в любви и дружбе, считая их высшими моральными ценностями.

Представленные строфы из поэмы Руставели отобраны по изданию: *Шота Руставели.* Витязь в тигровой шкуре. Пер. с грузинского Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1966, — и расположены тематически.

ВИТЯЗЬ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ

12. Стихотворство изначально — отрасль мудрости одна, —
В ней божественных напевов сладость внемлющим дана,
Но и здесь способный слушать насладится им сполна;
Длинный сказ поведать кратко — этим песня нам ценна.

13. Скакуна проверить может путь широкий без преград,
В мяч играющих — арена, где ясны и взмах и взгляд,
А поэта — стих протяжный, где б он мог пойти назад,
Если сила слов иссякнет и в стихах ослабнет лад.

14. Полюбуйтесь стихотворцем и его шаири строем
В миг, как речь родную спутав, стих слагает с перебоем,
Не сомнет он хода мысли, а отступит только с боем
И, взмахнув чоганом[2] ловко, вновь сумеет стать героем!

15. Кто лишь раз иль два случайно рифму сплел, тот не поэт.

Пусть не мнит себя поэтом! С мастерством тут сходства нет.
Строки раз-другой он свяжет, а стиха в них нет примет.
Все ж кричит с упорством мула: «Вот поэзии расцвет!»
16. Есть другие стихотворцы: куцый стих — вот их отличье.
Грудь пронзить нас совершенством не позволит их обычай.
Я сравнил бы их с юнцами, что погнались за добычей
И, не сбив большого зверя, все ж гордятся мелкой дичью.
17. Третий вид стихов пригоден для веселых песнопений,
Для пиров, забав любовных и шутливых поношений,
Нас развлечь и это может, только в ясном изложеньи.
Но поэт лишь тот, кто пишет в неизбывном вдохновеньи.
18. Перлы творчества поэту рассыпать не надо зря.
Возлюбить одну он должен, лишь ее боготворя,
Петь о ней со всем искусством, для нее одной горя,
Никакой не ждать награды, словом музыку творя.
19. Знайте все, одной и той же гимн пою я неизменно.
Этим я горжусь, но тайны не расславил откровенно.
Хоть нещадна, как тигрица, все же чувство к ней нетленно,
Ниже вновь ее я песней славословлю сокровенно.
20. О любви об изначальной, в высь к идеям восходящей,
Не сказать словами. Слово здесь приводит к скорби вящей.
Хоть любовь и одаряет страстью, выспренне парящей,
Не снести ее страданий и душе страстотерпящей.

21. Той любви постигнуть тайну мудрецов бессилен гений,
Истощается здесь слово, не хватает песнопений.
Я воспел лишь плоть земную, красоту ее влечений,
Не распутных, а томящих жаждой высших вожделений.

22. Кто миджнур[3] — так он — безумец, смысл таков арабов слова,
Ведь безумствует влюбленный, разлучась с любимой снова.
Но одни в порывах тщетных ищут божьего покрова,
А иным — красоток ласки всей земной любви основа.

23. Но лишь тот миджнур, кто с виду блещет солнечной красой,
Чей удел довольства жизни, мудрость, щедрость и покой,
Одарен умом и словом, мощных мощно кличет бой.
Кто лишен всех этих качеств, ни к чему миджнур такой.

24. В чем краса миджнуров чувства, нам с трудом познать дано:
Ведь оно необычайно и распутству не равно.
Это чувство от распутства рубежом отделено.
Пусть не путают их, помня, что здесь мной изречено.

25. Кто миджнур, тот постоянен, презирает он порок.
С тяжким вздохом покидает он возлюбленной порог.
Лишь одной он предан сердцем, как бы ни был грозен рок.
Я брезглив к любви без чувства, где слышны лишь чмок да чмок.

26. Заблуждается, кто скажет, будто с тем миджнуры схожи,
Для кого сегодня, завтра, та иль эта — все пригожи.

Развлекаться так — похоже на проказы
молодежи.
Тот миджнур хорош, который муки мира
превозможет.

27. Первый долг миджнура — тайна и в страстях
души покой.
Образ милой вспомнив, должен он исполниться
тоской,
В исступленьи от разлуки пламенеть, гореть
душой,
Вынося и гнев любимой, претерпеть сердечный
зной.

28. Долг его — не открываться и в страданьях
никогда,
Не вздыхать при всех, чтоб милой не коснулась
тень стыда,
Не давать никак заметить чувств безумных и
следа
И гореть для той, с которой стала б радостью
беда.

29. Как же верить тем, кто может оглашать любви
обет,
Кто, вредя своей любимой, и себе приносит вред?
Если тайна разгласится, от стыда спасенья нет.
Долг миджнура в том, чтоб дева от любви не
знала бед.

30. Я дивлюсь, когда влюбленный о любви кричит
своей
И позорит ту, в ком чувство смертоносных ран
сильней.
А не любишь, для чего же говорить тогда о ней?
Злое слово больше жизни почитает лишь злодей.

31. Пусть влюбленный о любимой плачет — ведь он,
плача, прав!
В одиночестве прекрасном, как отшельник средь
дубрав,
Лик возлюбленной он помнит, путы малых дел
порвав.
А в среде людской он должен обуздать миджнура
нрав.

1. Кто создателем Вселенной был всесильно-всемогущим
И с небес дыханье жизни даровал всем тварям сущим,
Одарил земным нас миром, многообразно цветущим, —
От него ж цари с их ликом, одному ему присущим.
2. Образ тел во всей Вселенной создал ты, единый бог,
Будь защитой мне, чтоб мощью сатану попрать я мог!
Дай туда провесть миджнуров, где их смерти ждет порог,
Облегчи грехи, чтоб с ними я в пути не занемог.
800. Стал молиться: «Бог всевышний, тверди неба вседержитель,
«То ввергающий в страданья, то добра уготовитель,
«Непостижный, несказанный, права правого зиждитель,
«Дай мне силы над страстями, вожделений повелитель!
801. «Боже, боже, выси, долу ты владыка и покров.
«Создал ты законы сердца, породив для нас любовь.
«Вдаль от лучшего светила мир меня уводит вновь.
«Не губи любви посева, что растит любимой кровь.
802. «Боже, боже, упованья мне другого не найти,
«Дай мне помощь умоляю, где бы ни был я в пути,
«Силу вражью, бурю в море, духов мрака отвести!
«Коль спасусь, тебе я жертву обязуюсь принести».
1238. Автандила речи к богу благодарностью звучали:
«Будь же ты прославлен, — молвит, — утешающий в печали,

«Бывший, сущий, несказанный, непостижный
в высшей дали
«И небесной благодати отверзающий скрижали».
906. Говорит Асмат: «Всевышний, в словесах
неизреченный,
«Совершенен мир, тобою светом солнца
освещенный.
«Мне ль вознесть тебе хваленья,
в беспредельность облаченный?
«Славься ты, не давший смерти мне, страданьям
обреченной!»
826. Молвит: «Солнце — в изреченьях образ
солнечный ты ночи,
«Ты вне времени причастно одного единой мощи,
«В йоту мига снизить звезды у тебя хватило б
мочи,
«Не меняй ты мне судьбины, дай узреть
любимой очи!
827. «Ты, кого, как образ бога, знали мудрые дней
прежних,
«Облегчи мою неволю, я в тисках цепей
железных!
«Я искал хрусталь-бадахши, но лучей лишился
нежных.
«Там страдал вблизи любимой, здесь в тоске
путей безбрежных».
1478. Мудрый Дивнос открывает дела скрытого исток:
Лишь добро являет миру, а не зло рождает бог,
Злу отводит он мгновенье, а добру —
пространный срок,
Ввысь подъяв его истоки, где сверхблагости
порог.
112. Отвечает дева: «Смело я скажу тебе, родитель,
«Недостоин бог упрека, всей судьбы
распорядитель,
«Непричастен к жизни горькой тварей щедрый
покровитель.
«Зло творить зачем же будет тот, кто есть добра
зиждитель?»
1348. Автандил в ответ: «Не бойся, все правдиво здесь
и цельно,

«Горе горькое умчалось, и веселье неподдельно,
«Мрак развеян, и величье света стало нераздельно,
«Зло сразив, добро пребудет в этом мире беспредельно».

1421. А Фатьму при виде девы словно жажда обожгла.
Руки, ноги целовала и за шею обняла.
Молвит: «Богу благодарна! Озарилась светом мгла,
«Вечен свет добра, познала кратковременность я зла».

1495. Царь спешит верхом навстречу, с ним вся знать и все войска.
Кто прослышал, все явились, как на зов, издалека.
Прославляется повсюду бога вышнего рука,
Молвят: «Зло недолговечно, а добро живет века».

940. О зачем ты, мир коварный, ввергнул нас в круговорот?
Кто тебе, как я, отдался, непрестанно слезы льет.
Нас отколь куда кидаешь, где сметаешь жизни всход?
Но к отверженным тобою преисполнен бог забот.

941. Автандил в разлуке плачет, слышен вопль до небокрая,
Молвит: «Я теперь, как прежде, плачу, кровью истекая.
«Как была трудна мне встреча, так тяжка разлука злая.
«Не равны на свете люди — между ними грань большая».

942. Насыщали зверя в поле с кровью пролитые слезы.
Автандил не мог, сгорая, отвратить огня угрозы,
Тинатин [4] он вспоминает, и печалят душу грозы,
И сияет блеск хрустальный сквозь узоры алой розы.

943. Отцвела, завянув, роза, тополь-стан поник от бури,
Хрусталя и лала [5] грани отражают цвет лазури,

Но сдержал он натиск смерти, сердца в скорби не понурив.
Говорит: «Покинув солнце, не дивлюсь, что день мой хмурый».
944. Солнцу молвит: «Ты ведь отблеск Тинатин моей ланит.
«Освещает дол и горы ваш соцветно схожий вид.
«От того-то мне, безумцу, образ твой покой дарит.
«Но зачем ты отвернулось? Это грудь мне леденит.
945. «Лишь на месяц удаляясь, солнце шлет нам стужу зим,
«Как не стыть мне, коль два солнца бросил я, тоской томим?
«Но утес не знает боли и тоской непобедим,
«Ран ведь нож не исцеляет, только боль несет он им».
946. Путник к небу плач возносит, солнцу молвит, говоря:
«Ты над властью власть, о боже, вот к тебе взываю я.
«Ты, кто малых ввысь возносишь, дав счастливым трон царя,
«Дай узреть любимой очи, в полночь день не претворя.
947. «Плачем плач и горем горе увеличь, Зуал[6], мне ты
«И покрой мне сердце мраком, ввергни в бездну темноты,
«Бремя мук, как ношу мулу, ниспошли мне с высоты
«И скажи моей любимой: «Он слезой сменил мечты».
948. «Я к тебе, Муштар[7], взываю, дай правдивый приговор,
«Разреши нам справедливо сердца с сердцем нежный спор.
«Не бери греха на душу, омрачив правдивца взор,
«Прав я, знай, не мучь, вскрывая в сердце раны давних пор.

949. «Вот Марих[8], я умоляю, грудь пронзи мне без пощады
«И потоком алой крови обагри мои ты латы.
«Ты возлюбленной поведай, как я стражду от утраты,
«Ведь ты знаешь, как лишился в этой жизни я отрады.
950. «Помоги ты мне, Аспирос[9]! Грудь мне та зажгла пожаром,
«Кто столь дивно цепь жемчужин губ объяла жаром.
«Ты сама ведь одаряешь всех красавиц этим даром,
«Чтоб такой, как я, бедняга погибал в безумье яром.
951. «Отарид[10], с твоим лишь можно мне сравнить свой жалкий рок.
«В плен забрав, меня сжигает солнца огненный клубок.
«Опиши мои страданья, вот чернила—слез поток,
«Я свой стан, как волос тонкий, быть пером твоим обрек.
952. «Сжалься, Месяц, надо мною, гасну я, как ты, — иссох.
«То, как ты, я полон солнцем, то опять без солнца плох.
«Расскажи моей любимой, как я страстью взят врасплох,
«Пусть запомнит: испускаю для нее последний вздох.
953. «Страсть мою поют светила голосами всей седмицы,
«Отарид, Муштар и Солнце все с Зуалом бледнолицы,
«А Луна, Марих, Аспирос опустили вниз зеницы
«Возвестить моей любимой, что страданьям нет границы».
954. Говорит он сердцу: «Ныне слезы льешь неиссушимо.
«Жизнь сгубив, со злом сдружиться разве так неотвратимо?

«Знаю, что черны, как ворон, волоса моей любимой.
«Если горя мы не стерпим, счастье чем же нестерпимо?
955. «Лучше буду жить я, даже жизнь сомненью подвергая!
«Коль могу я видеть солнце, ни к чему тоска такая!»
Затянул он песню сладко, слез потоки низвергая.
Соловья с совой равняет звуком дивным песнь такая.
956. Отовсюду вышли звери слушать звуки песнопенья,
Наслаждаться дивной песней над водой взнеслись каменья
И, внимая плачу, плачут, внемля в чарах удивленья.
Он в слезах поет и видит всюду слезы сожаленья.
865. «Коль ты мудр, то знать ты должен, в чем же мудрость-то сама!
«Муж, способный плакать тихо, добродетелен весьма.
«Тверже скал держаться надо, хоть страданий будет тьма,
«Все несчастье человека — это горе от ума.
866. «Ты мудрец, но не научен мудрецов понять сужденья.
«Как, среди зверей рыдая, ты насытишь вожделенья?
«Отвернувшись от Вселенной, как поймешь свои томленья?
«Для чего повязка здравым? Для чего вскрывать раненья?
776. «И меня в разлуке помня, ты крепи ко мне любовь,
«В жизни я рабом не буду, не страшусь своих врагов.
«Храбрый, горести отвергнув, с храбрым сердцем в бой готов.
«Жалок тот, кто в дни невзгоды не сумел воспрянуть вновь.

297. «Ты, служа царю, стремился отыскать меня скорей.
«Волей бога я нашелся, к цели шел ты всех храбрей.
«Но про жизнь мою кто скажет, отчего я средь зверей.
«Если сам скажу тебе я, — стану пеплом от огней».

893. «Что за польза от томленья? Что несет нам слез поток?
«Ведь никто не умирает, коль того не хочет рок.
«Розе цвет хранить без солнца точный дан трехдневный срок,
«Рок — борьба, и с ней победа, коль того желает бог».

779. Сел писать он завещанье, о тоске души сказать:
«Царь, того, кого я жажду, тайно я ушел искать.
«Без него, по ком сгораю, тяжела мне жизни кладь.
«Призови, простив, мне в помощь сил небесных благодать!

780. «Знаю, ты мое решенье не отвергнешь под конец.
«Друга, спаянный любовью, не предаст врагам мудрец.
«Я дерзну слова Платона привести, как образец:
«Вслед за плотью тленен духом как двуличный, так и лжец.

781. «Ложь — источник всех несчастий и спокойствия утрата.
«Как предам того, кто в жизни для меня дороже брата?
«Если действовать не будешь, ни к чему ума палата.
«Цель познанья в том, чтоб влиться в стройность высшего уклада.

782. «Ведь апостолов писанья о любви известны вам,
«Как глаголят, как возносят! Будь соцветен их словам!
«Гимн «Любовь нас возвышает» бубном взносят к небесам.

«Коль их ты не понимаешь, как понять их простецам?
783. «Кто родил меня и дал мне над врагами торжество,
«Кто незримой силой дарит все земное естество,
«Кто, найдя предел пределам, обессмертил божество,
«Тот мгновенно претворяет сто в одно, одно же в сто.
784. «Не бывает то, что воле всеблагого неугодно.
«Без лучей небесных розы увядают ежегодно.
«Красота нетленным видом возвышает благородно.
«Разве, с другом разлучившись, жить могу я беззаботно?
785. «Но прости, как ты ни гневен, что я дерзко непослушен.
«Я не мог снести страданий, мир мне, пленнику, стал душен.
«Чтоб погас огонь горенья, мне отъезд, как лекарь, нужен.
«Кто обрел свободу воли, тот к несчастьям равнодушен.
786. «Бесполезны воздыханья и обильный слезомет.
«Не свершившись, не проходит то, что небо людям шлет.
«Сносит стойко все несчастья храбрецов отважный род,
«Не менять земным созданьям бытия извечный ход.
787. «Все, чему дано от бога совершиться надо мной,
«Пусть свершится! Все исполнив, возвращусь к себе домой,
«Вновь увижу величавых, вас, увенчанных судьбой.
«Быть полезным Тариэлю — это весь прибыток мой.
788. «Если мысль мою осудят, царь, предай меня ты казни.
«Неужель в моем отъезде повод есть для неприязни?

«Не предам я Тариэля, я не раб людской боязни,
«Не могу, чтоб он мне бросил в небесах упрек непраздный.

789. «Не забыть про горе друга — это клад, никак не малый!
«Презираю человека, если он изменник шалый,
«Не солгу владыке солнца, что в лучах сияет, алый!
«Ни к чему храбрец кичливый и вояка запоздалый.

790. «Хуже нет, когда со страхом воин в бой идет кровавый,
«Ужасаясь, весь трепещет и дрожит пред смертью, здравый.
«Чем же лучше хилой пряхи воин слабый и лукавый?
«Всех богатств добытых лучше добыванье доброй славы.

791. «Не задержат смерть теснины, ни скалистая вершина.
«Храбрецов и малодушных перед ней равна судьбина.
«Под конец юнцов и старых примет вечности долина,
«Недостойной жизни лучше достославная кончина.

792. «Повелитель, не дерзну ли доложить тебе со страхом:
«Тот не прав, кто забывает хоть на миг, что станет прахом.
«Уж грядет, кто днем и ночью все одним сметает взмахом.
«Знай, коль я с тобой не свижусь, взят я времени размахом.

793. «Если буду я низвергнут разрушающим все миром
«И умру один, не слыша плача тех, чьим был кумиром,
«Не одет рукой питомцев и святым не мазан миром,

«Пусть твое благое сердце эту весть приемлет с миром.
794. «Не измерить всех сокровищ, что хранил я по дворцам,
«Одари ты неимущих и свободу дай рабам.
«Раздавай богатство щедро бесприютным беднякам,
«Память добрую за это обрету средь них я сам.
795. «Что найдешь из тех сокровищ для храненья непригодным,
«Часть отдай мосты построить, часть — домам богоугодным.
«Не считай моих убытков, действуй, как найдешь удобным.
«Чтоб меня утешить, кто же может быть тебе подобным?
796. «Уж тогда с моим посланьем не придет к тебе гонец!
«О душе своей пишу я, как проситель, но не льстец.
«Лесть бесплодна; в добром деле делу дьявола конец.
«Ты прости великодушно! Чем воздаст тебе мертвец?
797. «Как за лучшего из верных, я прошу за Шермадина [11],
«Без конца ему страданья шлет текущая година.
«Приласкай его — ведь к ласкам он привык у господина,
«Чтоб сквозь очи не прорвалась слез кровавая плотина.
798. «Завещание закончив, приложил к нему я руку.
«Воспитатель, меркнет разум, не снеся с тобой разлуку!
«Не носить по мне вам траур, одолейте сердца муку,
«Пусть пред царственным величьем страх объемлет всю округу».
799. Шермадину дал письмо он, кончив рукопись на этом.

«Что с тобой — сказал — решили, все дерзни
сказать с приветом.
«Кто же, как не ты, умеет верным быть моим
заветам?»
Обнял он его, и слезы полились кровавым
цветом.

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Одним из выдающихся представителей азербайджанской общественно-политической и философской мысли в эпоху средневековья был поэт и мыслитель Ильяс Юсиф-оглы Низами (литературный псевдоним Гянджави) (1141—1209).

Он родился в г. Гянджа (ныне Кировабад, Азерб. ССР) в семье ремесленника. Биографические сведения о Низами очень скудны, единственным источником служат произведения самого поэта. В Гянджинском медресе (высшее духовное училище) Низами изучал Коран, мусульманское право, этику, арабскую схоластику, математику, астрономию, медицину и другие науки того времени. В совершенстве овладев арабским и персидским языками, он много занимался гуманитарными науками — историей, философией, литературой, читал произведения Платона, Аристотеля и других философов — античных и мусульманских.

Основные произведения Низами: «Сокровищница тайн», «Хосров и Ширин», «Лейли и Меджнун», «Семь красавиц», «Искендер-намэ» («Книга об Александре Македонском»). В последнем произведении Низами наиболее полно изложил свои философские и общественно-политические воззрения, особенно в таких главах, как «Беседа индийского мудреца с Искендером», «Тайное собеседование Искендера с семью мудрецами», «Послание Аристотеля о мудрости», «Послание Платона о мудрости», «Послание Сократа о мудрости», а также в последних главах, посвященных описанию кончины древнегреческих мыслителей. Вторая часть поэмы «Искендер-намэ», в частности рассказ «Прибытие Искендера в северные пределы», где изложена социальная утопия поэта, имеет важное значение для характеристики общественно-политических взглядов Низами. Ниже приведены отрывки из поэмы «Искендер-намэ» в переводе (с фарси) К. Липскерова (М., 1953). Подбор отрывков, вступительный текст и примечания Ш. Ф. Мамедова.

ИСКЕНДЕР-НАМЭ

БЕСЕДА ИНДИЙСКОГО МУДРЕЦА С ИСКЕНДЕРОМ

«Я — индийцев глава. Хоть годами я стар,
Но во мне не угас размышления жар.
И о тайнах узнать преисполнен я жажды.
Эти темные тайны раскроет не каждый.
Но тебе, говорят, ясность мысли дана,
О которой мечтали во все времена.
Ты — великий учитель! Твой блещущий разум
Все узлы темной тайны распутает разом.
Ты — властитель венцов. Твой возвышен престол,
Под счастливой звездою ты к знанью пришел.
Если ты озаришь меня светом ответа,
Отвернусь я от солнца — источника света.
Если ж ты не захочешь мне свет ниспослать, —
На осла я навьючу дорожную кладь.
Но не общей беседы сегодня мне надо.
Лишь с тобой говорить мне была бы отрада!
Я вопросы задам, а ответишь лишь ты.
Озаряющим пламенем светишь лишь ты».
Молвил царь: «Не томи же себя в промедленье.
Говори мне о каждом неясном явленье».
Пал индиец пред лучшим в подлунном краю.
Как индийский клинок, речь вознес он свою.
Вновь прославив того, чья священна порфира,
Он спросил у царя о создателе мира:
«Как земные пожитки мне наземь сложить?
Как дорогу к создателю мне проложить?
Он — един. Но приду ли я к господу богу?
Где его я найду, если тронусь в дорогу?
Всюду божьи следы. Но меж звездных морей
Он укрыт. Где же ключ от закрытых дверей?
В чем его существо? Все ль он будет безвестным?
Он спустился в наш мир иль остался небесным?
Сердцем встречу его или взором своим?
Спросят люди, где он? Что я вымолвлю им?
Он вверху иль внизу? Как ответить неложно?
Вопросившим являть доказательство должно!»
Произнес Искендер: «Можно краткую речь
Или множество слов для ответа привлечь.

От себя отвернувшись, найдешь понемногу
Ты прямую дорогу к единому богу.
Где же место творца? Есть один лишь ответ:
У создателя мест — места, ведаем, нет.
Кто промолвит: все тайны его перечисли!
Не находят его наши смертные мысли.
Только то, что мы взором смогли воспринять,
Наши мысли земные сумели познать.
В мыслях бога искать предоставь нерадивым.
В мыслях призраки бродят, подобные дивам[1].
Наше сердце — видений обманчивых сень.
Не творение в нем, а творения тень.
Только то, чего нет в мысли, мраком объятой,
К постижению бога — единый вожатый.
Нашим знаньям дорога к творцу не дана.
Темным облаком в небе закрыта луна.
Ясны божьи дела. Ты найдешь их повсюду.
Если в мир ты пришел, верь великому чуду.
Вот слова о творце. Все иные — темны.
Тем, кто верует в бога, лишь эти даны»...
Молвил гость: «Разъясни, коль в твоей это власти,
Странный мир: погляди, две имеет он части.
Если так хорошо мир устроен земной,
Для чего же, скажи, существует иной?
Если здесь все готово для радостной жизни, —
Для чего же к иной устремляться отчизне?
Если ж там для людей приготовлен приют,
Почему по путям они здешним снуют?»
Умудренный властитель сказал иноверцу:
«Не давай сомневаться неверному сердцу.
Неразумный, узнай: создал тот, кто могуч,
Там сокровища, здесь — к тем сокровищам ключ.
Здесь посев совершай, — продолжал не без гнева
Государь, — там пожнешь ты колосья посева.
Все, что здесь каждый миг в состоянье ином,
Там — все будет всегда в состоянье одном.
Двум окружностям быть дал творец повеленье,
Созидание — в этой, а в той — восхваленье.
Бытие — это мост, по нему нам пройти.
В море входит поток. Нет иного пути.
Он, в горах появясь, в дол струится, — и вскоре

Успокоится, влившись в широкое море».
Вновь индиец спросил, все постигнуть спеша:
«В нашем теле, скажи, что такое душа?
Не огонь ли душа? Царь, я думаю смело:
Искры пламени этого создали тело.
Умиранье души, угасанье огня
Не одно ли? Сумей опровергнуть меня!»
Царь, зажегшийся гневом нескрытым и скорым,
Смерил молча индийца сверкающим взором
И сказал: «Ариман[2], видно, родственник твой!
Это только в тебе дух живет огневой!
Разве ты не читал, что душа легкокрыла
И восходит к тому, от кого исходила?
Коль душа из огня — иль сказал ты в бреду? —
То искать ее место должны мы в аду.
И еще ты промолвил, исполненный яда,
Что душа умирает, как меркнет лампада.
Умирает? Неправду ты вымолвил. Знай,
Что душа, воспарив, в свой уносится край.
«Отдал душу» мы слышим о том, кто навеки,
Дни земные покинув, смежил свои веки.
«Отдал душу», — твердят, а не «умер». Скажи,
В слове «умер» ужель ты не чувствуешь лжи?»
(«Искендер-намэ», стр. 556—561).

ТАЙНОЕ СОБЕСЕДОВАНИЕ ИСКЕНДЕРА С СЕМЬЮ МУДРЕЦАМИ[3]

Разум знать пожелал в устремлении здравом,
Что же в мире являлось первичным составом?..
Мы на трудном пути. Чья познания сила
На сокровища клада ногой наступила?
Чье мышленье проявит свое торжество?
Каждый должен сказать о начале всего.
Как же воля творца все в пустотах помчала?
Что возникло, — земля или небо сначала?..
И решенье мужей было тотчас готово:
Предоставили все Аристотелю слово.
Аристотель, чей разум пронизывал мглу,
Венценосцу высокому начал хвалу:
«Устремляя к науке пытливые взоры,

Потаенного, царь, открывай ты затворы.
Пусть в грядущем тебя дни счастливые ждут.
Ты не ведай, о царь, неснимаемых пут:
Если ты захотел, чтобы мира начало
В каждом слове собравшихся ныне звучало, —
Знай: возникло движенье. Вначале одно.
Ускоряясь, второе родило оно.
И когда их сомкнуло одно положенье,
То из каждого вышло иное движенье.
Стало первое вечно единым, а три
Неизбежно столкнулись, — и вот посмотри:
Тотчас линии три протянулись. Друг друга
Огибая, из линий три выгнулись круга.
Стала четких кругов сердцевина видна.
И весомой, вещественной стала она.
Было дело материи сделанным делом,
И подвижным рассудок назвал ее телом.
Телу этому было движенье дано.
В бесконечных столетьях менялось оно.
И прозрачная часть быстролетного тела
От средины своей ввысь уйти захотела.
То, что было вверху, во вращенье пришло.
То, что было внизу, свой покой обрело.
От круженья блестящего тела пространство,
Во вращенье придя, в нем нашло постоянство.
Все влеклось к сердцевине. Точны и строги
Были сферы крутимой большие круги.
Только тяга к круженью ей силу давала,
И в движенье бессменном она пребывала.
И когда первый круг завершился сполна,
То высокой, законченной стала она
И, вращаясь, огонь породила. Значенье
Этой мысли: огонь породило вращенье.
Создала сила пламени воздух, — ведь он,
Как и пламень, со свойством горячим рожден.
В свойстве воздуха к влаге нашлось тяготенье,
Круговое ему было чуждо движенье.
В сердцевину закапала влага; тогда,
Разливаясь, явилась благая вода.
Усмирялась и стихла вода; из осадка
Вышла почва. Земли разрешилась загадка.

И когда все четыре стихии нашли
Свой предел, то создатель небес и земли
Их смешал. Друг ко другу найдя тяготенье,
За растеньем они порождали растенье.
А вослед из растений возникших, о царь,
Появилась на свете различная тварь.
Повелитель, твое выполняя заданье,
Наш рассудок лишь так объяснит мирозданье».
Стал Валис [4] излагать потаенного суть:
«В мире древнем, о царь, вечно юным пребудь!
Размышляя в тиши о значении знанья,
Знай удачу всегда в получении знанья!
Если ты повелел, о венчанных венец,
Чтоб загадок твоих мы раскрыли ларец,
Я промолвлю: вода — мирозданья начало.
Пламя, вспыхнувши в ней, из туманов помчало
Вихри молний — и что же возникло тогда?
Легкий воздух: в нем пламя и также вода.
Воду сделало плотной в веках пребыванье.
После создало землю воды остыванье.
Всех стихий произвол был пределами сжат,
И построенный мир стал красив и богат.
А из накипи общей содеяны были
Небеса; закружились они и поплыли.
Я отвечу тому, кто, нахмурив чело,
Спросит: «Как же из влаги все это взошло?»
Служит мысли моей, с ее ходом исправным,
Зарожденье людей подтверждением явным».
Перед тем как явить светлых мыслей запас,
Лбом коснулся земли молодой Булинас [5]:
«Для тебя, государь, вся земная дорога
Да сияет всегда благосклонностью бога!
Да пребудешь всегда жаждой знанья согрет!
Свету надобен взор, взору надобен свет.
Если мне повелела премудрость Хосроя [6]
Говорить, о былом свои домыслы строя,
Утверждаю: земля — вот начало всего.
Все из праха взошло, из него одного.
Во вращенье земля все сжималась. Не странность,
Что при сжатье земли возникала туманность.
Все, что было и чистым и ясным в земле,

Все телами небесными всплыло во мгле.
А различных высоких веществ отложенье
В разных точках земли породило броженье.
Из одних — встал огонь, как цветок из ростка, —
Наивысшая радость всего цветника [7].
Из других — вышел ветер, который игривым
Говорит о себе или грозным порывом.
Третьи создали плавную воду. Она
Становилась все чище — и стала ясна.
А четвертые почвой остались; в просторе
Закрутившись, она стала круглою вскоре».
И премудрость Сократа явилась опять...
Молвил он:
«...Я скажу, государь, о начале великом.
Было все только грозным заполнено ликом.
И под взором творца, породившая гром,
Взмыла туча, благим изливаясь дождем.
Ливень стал небосводом, а молнии стали
И луною и солнцем и в тьме заблистали.
Вещества, что туманная создала мгла,
Стали твердью. Земля свой предел обрела.
Нас вожатый не вел дальше этого. Что же
Я добавить смогу? Пустословить негоже».
И склонился Фарфорий [8], и мудрости свет
Он вознес, Искендеру давая ответ:
«Да, идут времена ходом вечным и плавным,
И горишь над землей ты венцом своим славным!
Да, лишь только к тебе люди просьбы несут,
Ибо смел угнетавших твой праведный суд!
На вопросы царя, осененного богом,
Достоверно сказать я смогу о немногом.
Чтобы мир сотворить, созидатель всего
Сотворил для начала одно вещество.
Потому, что творец устремлялся ко благу,
То водой стало то, что несло в себе влагу.
Разделилась вода. Стала нижней одна,
А другая взнеслась. Верхней стала она.
И одна свою влажность хранила, вздымала,
А другая, что снизу была, высыхала.
Стала верхняя влага подвижной. Другой,
Высыхавшей внизу, был дарован покой.

Все, что плыло вверху, как лазурь заблистало,
И землей все недвижное, твердое стало.
Вот что ведомо нам. В первозданную тьму
Дальше этой черты не проникнуть уму».
На Хормуса[9] теперь все взглянули в надежде:
Разомкнет он замок. Ключ он поднял, но прежде,
Чем распутать узлы и проникнуть во мглу,
Он владыке великому начал хвалу:
«Пусть над всем, с чего снять мы не можем оковы,
Царь сияет победой все новой и новой!
Пусть по воле царя звездный кружится рой!
Пусть вовеки живет многославный Хосрой!
Если царь захотел, чтобы ветка любая
Нужный плод принесла, то, приказу внимая,
Государю обязан ответить и я.
А теперь я скажу про исток бытия.
С той поры как, в мечтах все постигнуть готовый,
Я глаза свои поднял на свод бирюзовый,
Я постиг, что небесный широкий простор —
Словно пар неподвижный над высями гор.
А за ним, непостижным, суровым и мглистым,
Простирается нечто в сиянье лучистом.
Этот пар лишь завеса от света, но в ней
Есть немало отверстий, и мне все ясней,
Что сквозь дыры в покрове таинственном этом
Нам безвестное светит загадочным светом.
Солнце, месяц и россыпь небесных светил...
За покровом небес кто-то их засветил.
Этот свет за завесой — Вселенной начало.
Как же начался он, — я не знаю нимало».
Стал всеславный Платон отвечать на вопрос.
Жемчуг моря души пред внимавшими рос:
«Светел разумом ты, царь обширного света!
В тайны мира вникать ты не ведай запрета!
Вечно в счастье пребудь, как был счастлив и встарь!
По дороге спасенья иди, государь!
Чистый свет! В свой ответ все вложу я уменье.
Но страшит меня все же твое разуменье.
Я ошибки боюсь. Все ль я знаю? Едва ль!
Ведь незримую стану читать я скрижаль.
Я познал, государь, в удивленье немалом,

Что одно лишь «ничто» было дивным началом.
Вседержитель из тел сотворял бы тела,
Если б сущность творений извечной была.
Все, рожденное чем-то, выходит в дорогу,
Но ведь брачных зачатий не надобно богу.
Знай: не должен одно из другого творить
Тот, о коем «творец» мы должны говорить.
Вещества сотворял он раздельно. Помóги
В веществах не искал. Разум высказал строгий:
В час, когда сотворил все стихии творец,
Разобщенности их был означен конец.
Из веществ, меж собой враждовавших от века,
Мощной волей творец сотворил человека.
Но не только ведь люди его сыновья,
Изволенье творца и в крыле муравья».
И когда на царя пал в собрании жребий,
Он блеснул, как луна, засиявшая в небе.
Был он солнцем людей, был угоден судьбе,
Ясный сердцем, не знал он подобных себе.
От него мудрецы добивались признанья,
Потому что он был чистым светочем знанья.
Если небом искусность владыке дана,
То искусных рождают его времена.
Царь, прослушавши речи, что жемчуга краше,
К каждой речи склоняясь, будто к сладостной чаше,
Мудрецам, излагавшим нелегкий урок,
Благодарный за все, много славы предрек.
И сказал: «О мужи, все постигнуть не в силах,
Думал все же и я о небесных светилах.
Полагаю, что образ не мог бы сиять
Без художника. Мастера всюду печать.
Но прозрел я художника, все же не зная,
Как весь мир сотворил он от края до края.
Если б знал я, как шел он к земле, к небесам,
Создавая весь мир, — все бы создал я сам.
Все, что в мыслях своих я б имел на примете,
Все я мог бы создать не в мечтах, а на свете.
Мы прочесть не сумели творенья скрижаль.
Как же можем постичь мы безвестную даль?
Небеса вы прочли как страницу, но все же
Разве все вы читали одно в ней и то же?

К одному, мудрецы, наш пришел разговор:
Не без мастера создан Вселенной узор».
Не касайся ключом этих врат, Низами:
Древней тайны никто ведь не видел, пойми.
Непостижный, создавший высоты и бездны,
Мир земной воздвигая и светлый надзвездный, —
Создал разум вначале. Обрадован им,
Он зажег его очи сияньем своим.
Разум принял в свои многозоркие взоры
Сотворенные кистью господней узоры.
Разум все же не мог, волей господа, взор
Направлять на неведомый первый узор.
Разум сбросил повязку со взора, которой
Был прикрыт, лишь когда завершились узоры.
Разум ключ получил изволеньем творца
От сокровищ любых, от любого ларца.
Разум все же свой взор устремлял без опаски
Лишь на то, что узрел, не имея повязки.
Разум ты вопрошай. Лишь о скрытом забудь.
Разум всем вопрошавшим указывал путь.
Разум, знай, о безвестном не скажет ни разу.
Что ж ты сам все стремишься к запретному сказу?
Разум только лишь там всех скитаться призвал,
Где фарсанги [10] он счел, знает каждый привал
(там же, стр. 566—583).

РУССКАЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ (XI—XIV вв.)

Как и в других странах, философская, социологическая и общественно-политическая мысль средневековой Руси находилась в сильной зависимости от христианского вероучения. Особенностями культуры Киевской, а затем и Московской Руси объясняется здесь отсутствие целостных памятников собственно философской мысли, если, конечно, не считать тех античных и средневековых философских произведений, которые появились на Руси в потоке христианской литературы, главным образом из Византии (например, «Источник знания» Иоанна Дамаскина). Если же иметь в виду собственно русские материалы, то различные богословско-философские, социологические, этические и эстетические идеи мы находим в летописях, поучениях, житиях, в исторических, литературных и других памятниках и документах эпохи. К наиболее крупным и оригинальным памятникам такого рода следует отнести: «Повесть временных лет», «Поучение Владимира Мономаха», «Изборник Святослава», «Слово закона и благодати» Илариона, «Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху», «Слово о полку Игореве», «Слово Даниила Заточника», сочинения Кирилла Туровского. При изучении этих и других памятников мы убеждаемся в сильнейшем влиянии на их идейное содержание народного миросозерцания с присущим ему реализмом и стихийным материализмом. Читатель может судить об этом по приводимым ниже отрывкам из названных произведений. Эти отрывки подобраны Н. С. Козловым, ему же принадлежат и все предварительные замечания.

ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

«Повесть временных лет» («Вот повести минувших лет, откуда пошла Русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла Русская земля») — древнейшая русская

летопись. Составлена в начале XII в. в Киево-Печерском монастыре. Авторами ее считают монаха Киево-Печерского монастыря Нестора и игумена Выдубицкого монастыря Селивестра.

Летопись представляет интерес не только как памятник гражданской истории, но и как памятник, содержащий сведения об особенностях, характере и своеобразии мышления людей того времени, о миросозерцании той эпохи.

Многие вопросы, затрагиваемые летописцами, хотя и не лишены наивности и религиозного облачения, имеют философский аспект (например, вопрос о происхождении Руси и русского народа, поиски объяснения причины тех или иных явлений природы, исторических событий и др.). В этом памятнике делается попытка объяснить происхождение государственной (княжеской) власти взаимной договоренностью (например, легенда о призвании варягов, впоследствии использованная для создания реакционной норманистской теории). Летописцы пытались также увязать русскую историю с известной им мировой историей.

Сквозь толщу суеверий, предрассудков и всяческого славословия богу в «Повести временных лет» проявляются элементы рационального мышления, а также скептического отношения к церкви и религии. Жители, оказывается, думают о боге только в случае смерти, при нападении «поганых», иноплеменников, во время засухи или при нашествии гусеницы и т. п. В обыденной жизни служение богу считается напрасным трудом. Авторам «Повести временных лет» присущ глубокий интерес к явлениям мира. Восхищение природой, человеком, всем многообразием действительности свидетельствует о наличии у летописцев активных стремлений понять и познать все окружающее и происходящее.

Отрывки из «Повести временных лет» в переводе на современный русский язык печатаются по изданию: «Повесть временных лет». М. — Л., 1950.

[О ПРОИСХОЖДЕНИИ СЛАВЯН]

Спустя много времени сели славяне по Дунаю, где теперь земля Венгерская и Болгарская. И от этих славян разошлись славяне по земле и прозвались именами своими, где кто сел на каком месте. Так, например, одни, придя, сели на реке именем Морава и прозвались морава, а другие назвались чехи. А вот еще те же славяне: белые хорваты, и сербы, и хорутане. Когда волохи напали на славян на дунайских и поселились среди них и притесняли их, то славяне эти пришли и сели на Висле и прозвались ляхами, а от тех ляхов пошли поляки, другие ляхи — лутичи, иные — мазовшане, иные — поморяне.

Так же и эти славяне пришли и сели по Днепру и назвались полянами, а другие — древлянами, потому что сели в лесах, а еще другие сели между Припятью и Двиною и назвались дреговичами, иные сели по Двине и назвались полочанами по речке, которая впадает в Двину и носит название Полота. Те же славяне, которые сели около озера Ильменя, прозвались своим именем — славянами, и построили город, и назвали его Новгородом. А другие сели по Десне, и по Семи, и по Суле и назвались северянами. И так разошелся славянский народ, а по его имени и грамота назвалась «славянская» (стр. 207).

[ОБ ОБЩНОСТИ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА]

А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались Русью, а прежде были славяне; хоть и полянами назывались, но речь была славянской. Полянами прозвались потому, что сидели в поле, а язык был им общий — славянский (стр. 219).

[ИДЕЯ СОХРАНЕНИЯ И ЕДИНСТВА РУССКОЙ ЗЕМЛИ]

Пришли Святополк и Владимир и Давыд Игоревич и Василько Ростиславич и Давыд Святославич и брат его Олег и собрались в Любече для установления мира и говорили друг другу: «Зачем губим Русскую землю, сами на себя ссоры навлекая? А половцы землю нашу расхищают и радуются, что нас раздирают междоусобные войны. Да с этих пор объединимся чистосердечно и будем охранять Русскую землю, и пусть каждый владеет отчиной своей» (стр. 372).

На другое утро, когда князья хотели было перейти через Днепр на Святополка, Святополк же хотел бежать из Киева, не дали ему киевляне бежать, но послали Всеволодову вдову и митрополита Николу к Владимиру, говоря: «Умоляем, князь, тебя и братьев твоих, не губите Русской земли. Ибо если начнете войну между собою, поганые возрадуются и завладеют землей нашей, которую приобрели отцы ваши и деды ваши

трудом великим и храбростью, обороняя Русскую землю и другие земли приискивая, а вы хотите погубить землю Русскую» (стр. 376—377).

[СПОР О ДУШЕ]

Ян[1] же сказал: «Это сущая ложь; сотворил бог человека из земли, состоит человек из костей и кровяных жил, нет в нем больше ничего, никто ничего не знает, один только бог знает». Они же, [волхвы], сказали: «Мы знаем, как человек сотворен». Он же сказал: «Как?» Они же сказали: «Бог мылся в бане, распотелся, отерся ветошкой и бросил ее с неба на землю. И заспорил сатана с богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а бог душу в него вложил. Потому-то, когда умирает человек, в землю идет его тело, а душа к богу» (стр. 318).

[О КНИЖНОСТИ И ОБРАЗОВАНИИ ПРИ ЯРОСЛАВЕ МУДРОМ]

Велика ведь бывает польза от учения книжного; книги наставляют и научают нас пути покаяния, ибо мудрость обретаем и воздержание в словах книжных. Это — реки, напояющие Вселенную; это источники мудрости, в книгах ведь неизмеримая глубина; ими мы в печали утешаемся; они — узда воздержания. Мудрость велика, как и Соломон, прославляя ее, говорил: «Я, премудрость, вселила свет и разум и смысл я призвала. Страх господень... Мои советы, моя мудрость, мое утверждение, моя крепость. Мною цесари царствуют, а сильные пишут правду. Мною вельможи кичатся и мучители управляют землею. Я любящих меня люблю, ищущие меня найдут благодать». Если поищешь в книгах мудрости прилежно, то найдешь великую пользу для души своей. Кто ведь книги часто читает, тот беседует с богом или со святыми мужами. Читая пророческие беседы и евангельские и апостольские поучения и жития святых отцов, получаем для души великую пользу (стр. 302—303).

[О БОГЕ, РЕЛИГИИ, ХРИСТИАНСТВЕ И ЯЗЫЧЕСТВЕ]

Наводит ведь бог, в гневе своем, иноплеменников на землю, и, только пережив это горе, жители ее вспоминают о боге; на междоусобную же войну соблазняет людей дьявол. Бог ведь не желает зла людям, но добра; а дьявол радуется злому убийству и кровопролитию, возбуждая ссоры и зависть, братоненавистничество, клевету. Когда же впадает в грех какая-либо страна, карает бог ее смертью, или голодом, или нашествием поганых, или засухой, или гусеницей, или иными казнями, чтобы мы обратились к покаянию, в котором бог велит нам жить; ибо он говорит нам через пророка: «Обратитесь ко мне всем сердцем вашим в посте и в плаче». Если мы будем так поступать, простятся нам все грехи; но мы упорствуем во зле, как свинья, вечно грязнящаяся в греховных нечистотах, и так пребываем (стр. 312—313).

Но вы обрушились на меня словами вашими, говоря: «Напрасный труд — служить богу!» Поэтому: «На словах чтут меня, а сердце их далеко отстоит от меня». Оттого, чего просим, не получаем; «будет же так, говорит, что призовете меня, я же не стану вас слушать». Будете искать меня в беде — и не найдете, ибо не пожелали ходить путем моим, отчего и закрывается или жестоко разверзается небо, град вместо дождя испуская или морозом плоды побивая и землю зноем томя за наши злодеяния. Если же раскаемся в злодеяниях наших, то, «как родным детям своим, даст он нам все просимое и пошлет нам дождь в любое время. И наполнятся гумна ваши пшеницею. Заработают давила винные и масляные. И воздам вам за годы, которые отняли у вас саранча, и хруст, и гусеницы; сила моя велика, которую я обратил против вас», говорит господь вседержитель. Слыша все это, устремимся к добру; потребуйте праведного суда, заступайтесь за обижаемого; покаемся, не будем воздавать злом за зло, клеветой за клевету, но возлюбим господа бога нашего, постом и слезным рыданием смывая все прегрешения наши, не так, что словом называемся христианами, а на деле живем

точно поганые. Вот разве не поганые мы, если во встречу верим? Ведь если кто встретит черноризца, то возвращается домой, также встретив отшельника или свинью, — разве это не по-поганому? Это ведь по наущению дьявола держатся этой приметы; а другие в чих веруют, который бывает на здравие голове. Но этими и иными способами вводит в обман дьявол, всякими хитростями отвращая нас от бога, трубами и скоморохами, гуслями и русалиями. Видим ведь игрища утоптанные, с такими толпами людей на них, что они давят друг друга, являя зрелище бесом задуманного действа, — а церкви стоят пусты; когда же приходит время молитвы, мало людей оказывается в церкви. Потому и казни всяческие принимаем от бога, и набеги врагов, по божьему повелению принимаем наказание за грехи наши (стр. 313—314).

ПОУЧЕНИЕ ВЛАДИМИРА МОНОМАХА

«Поучение Владимира Мономаха» входит в «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку под 1096 г. Владимир Мономах — видный государственный деятель Киевской Руси, который, описывая свой жизненный путь и давая наставление своим детям, высказывает ряд мыслей и идей, характеризующих миросозерцание передовых людей того времени. Интерес к миру, к природе, к деяниям людей пронизывает все страницы «Поучения». Замечательны также передовые для того времени этические принципы, сформулированные автором памятника.

[ИНТЕРЕС К МИРУ, К ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]

«Что такое человек, как подумаешь о нем?» «Велик ты, господи, и дивны дела твои, никак разум человеческий не может рассказать о чудесах твоих». И опять скажем: «Велик ты, господи, и дивны дела твои, и благословенно и славно имя твое во веки по всей земле». Кто же не воздает хвалу и не прославляет силу твою и твои великие чудеса и блага, устроенные на этом свете: как небо устроено, или как солнце, или как луна, или как звезды, и тьма и свет, и земля на водах

положена, господи, твоим промыслом! Звери различные, и птицы, и рыбы украшены твоим промыслом, господи! И этому чуду дивимся, как из земли создав человека, как разнообразны человеческие лица, если и всех людей собрать, не все они на одно лицо, но каждый на свой облик, по божьей мудрости (стр. 357).

[ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ]

Всего же больше убогих не забывайте, но сколько можете, по силе, кормите и подавайте милостыню сироте, и вдовицу оправдывайте сами, а не позволяйте сильным погубить человека (стр. 358).

И в земле [богатства] не прячьте, это нам великий грех. Старых чти, как отца, а молодых, как братьев. В дому своем не ленитесь, но за всем смотрите; не полагайтесь на тиуна или на отрока, чтобы не посмеялись гости ваши ни над домом вашим, ни над обедом вашим. На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод; ни питью, ни еде не потворствуйте, ни сну; сторожевую охрану сами наряжайте, и ночью, расставив воинов со всех сторон, ложитесь, а рано вставайте; а оружия снимать с себя не торопитесь, не оглядевшись, из-за лености внезапно ведь человек погибает. Лжи остерегайся, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело. Куда бы вы ни шли походом по своим землям, не давайте отрокам, ни своим, ни чужим, причинять вреда ни жилищам, ни посевам, чтобы не стали вас проклинать. Куда пойдете и где остановитесь, напойте и накормите нищего и странника. И более же всего чтите гостя, откуда бы он к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его дарами, то пищей и питьем; ибо они, по пути, прославят человека по всем землям или добрым, или злым. Больного проведайте, покойника проводите, ибо все мы смертны. Ни единого человека не пропустите, не поприветствовав его и не подарив его добрым словом (стр. 358—359).

Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других

стран. Леность ведь всему мать: что кто умеет, тот забудет, а чего не умеет, тому не учится. Хорошо поступая, не ленитесь ни на что хорошее (стр. 359).

ПОСЛАНИЕ МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА ВЛАДИМИРУ МОНОМАХУ

Отрывок из «Послания» Киевского митрополита Никифора (ум. 1121) о трех частях души: словесной (ум), яростной (чувства) и желанной (воля) — печатается по сборнику «Русские достопамятности, издаваемые Обществом истории и древностей российских», ч. 1 (М., 1875). Перевод со старославянского языка Н. С. Козлова.

Да будет тебе известно, благородный князь! Божественным вдохновением сотворена была душа... Душа состоит из трех частей, по-другому говоря, три силы имеет: словесную, яростную и желанную. Словесная же в ней изначальна и выше всех других, поэтому мы выделяемся среди всего живого, благодаря этому небо и все прочее созданное понимаем и к разуму божьему приближаемся настолько, насколько хорошо следуем словесной [силе] (стр. 64—65).

Узнал ты, человеколюбивый и кроткий князь, что душа состоит из трех частей. Узнай же и слуг ее, и ее воевод, и ее наставника. Являясь бесплотной, она благодаря им обретает воспоминания. Душа находится в голове, имея ум как светлое око в себе и наполняя все тело силою своею. Как и ты, князь, сидя здесь в своей земле, правишь своей землей через воевод и слуг своих, а сам ты господин и князь, так и душа по всему телу действует пятью своими слугами, иначе говоря пятью чувствами: очами, слухом, обонянием, иначе говоря ноздрями, вкушением и осязанием, иначе говоря руками. И зрение есть чувство верное, и если на что-то смотрим с участием ума, то правильно видим. Слух же в одном случае истина, а в другом ложь...

Зрение видит только впереди находящееся, а позади не видит; слух же и впереди говорящего слышит и сзади вопиющего понимает. Поэтому только тому, что видишь очами, следует верить. Слуху же не следует ни верить, ни не верить, но проверять слышимое испытанием и рассуждением.

ИЗБОРНИК СВЯТОСЛАВА 1076 г.

«Изборник Святослава» 1076 г. наряду с отрывками из сочинений византийских отцов церкви и библейских книг содержит несколько статей славянского происхождения. Наибольший интерес представляет отрывок о чтении и пользе книг. Отрывок печатается по хрестоматии «Древнерусская литература», изд. 2. М., 1966, стр. 96—97.

[СЛОВО НЕКОЕГО МОНАХА О ЧТЕНИИ КНИГ]

Доброе дело, братья, чтение книг, особенно же для христианина. «Блаженны, — сказано, — те, кто стремится вникнуть в смысл его, [Священного писания], всем сердцем они воспримут его». Что же значит «стремиться вникнуть в смысл его?». Когда читаешь книгу, не стремись поскорее дочитать до следующей главы, но поразмысли, о чем говорит книга и [что значат] слова те, и трижды обратись к одной главе. Ибо сказано: «В сердце моем запечатлел я слова твои, чтобы не согрешить пред тобою». Не сказано [ведь]: «Устами только одними произнес я», а так [сказано]: «В сердце запечатлел я, чтобы не согрешить пред тобою». Теми же, кто правильно понимает писание, теми руководит оно. Скажу так: конь управляется и сдерживается уздою, а праведник книгою. Не построить корабль без гвоздей, не сделаться праведником без чтения книжного; и как у тех, кто в плену, устремлены помыслы к близким своим, так и у праведника — к чтению книжному. Украшение воина — оружие и корабля — паруса, а праведника — чтение. Ибо сказано: «Открой очи мои — и уразумею чудеса закона твоего...»

СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ

«Слово о законе и благодати» — произведение не только древнерусской литературы, но и памятник общественно-политической и религиозно-философской мысли Руси. Время создания — 1037—1050 гг. Автором «Слова» считают Илариона, священника, а затем митрополита времен Ярослава Мудрого.

В «Слове» говорится о преимуществе, истинности и универсальности Нового завета («Благодати») в сравнении с догматическим и формальным Ветхим заветом («Законом»).

Важнейшей и прогрессивной для того времени идеей «Слова» является идея о равноправии всех народов, испове-

дующих христианскую религию, что противостояло положению Ветхого завета о «богоизбранности» только одного народа. Стремясь к прославлению Руси и русского народа, Иларион восхваляет слова и дела русских князей Олега, Святослава и Владимира.

«Слово» сыграло положительную роль в развитии общественно-политической и религиозно-философской мысли, в обосновании патриотических идей единства и самостоятельности Руси. Публикуемый нами отрывок взят из упомянутой выше «Хрестоматии по древней русской литературе XI—XVII веков», стр. 31—32.

[ИДЕЯ РАВНОПРАВИЯ НАРОДОВ, ПРОСЛАВЛЕНИЕ РУСИ]

Хвалит же похвальными возгласами Римская страна Петра и Павла, благодаря им они уверовали в Иисуса Христа, сына божьего; Азия, и Эфес, и Патм — Иоанна Богослова, Индия — Фому, Египет — Марка; все страны, и города, и люди чтут и славят каждый своего учителя, научившего православной вере. Похвалим же и мы по возможности малыми похвалами сотворившего великое и дивное — учителя нашего и наставника великого князя нашей земли Владимира, внука старого Игоря, сына же славного Святослава, который в свое время владычествовал. Мужеством и храбростью прослыли они во многих странах и победами и силою поминаются ныне и славятся. Не в худой и не в неведомой земле владычествовали они, но в Русской, которая известна и слышима во всех концах земли.

СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ

«Слово» — драгоценный памятник древнерусской письменности XII в., обладающий не только высокими художественными достоинствами, но и глубоким, богатым и разнообразным идейным содержанием.

«Слово» дает нам достоверные данные о миросозерцании людей того времени, об особенностях их мышления, которое уже в этот период содержало не только фантастику и суеверия языческого и христианского толка, но и рационалистические элементы, имеющие своим истоком народное миросозерцание. «Слово» — яркое свидетельство успехов эстетического освоения действительности на Руси XII в.

Автор «Слова» полон глубоких раздумий. Его рассуждения и размышления посвящены вопросу о судьбах русского народа и русской земли.

Основная идея «Слова» — это страстный «призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 29, стр. 16). Публикуемые ниже отрывки печатаются по изданию 1945 г. (перевод А. Югова).

А мои ведь куряне —
тебе ведомы воины! —
под трубами повиты,
под шлемами возлелеяны,
с конца копья вскормлены!
Пути им ведомы,
яруги им знаемы,
луки напряжены,
колчаны отворены,
сабли изострены!
Сами ж мчатся,
как серые волки в поле, —
себе добыть чести,
а князю — славы! (стр. 55).
Канул век Бояна,
минули времена Ярослава,
отгремели войны Олега,
Олега Святославича!
Тот ли Олег
мечом крамолу ковал
и стрелы по [Русской] Земле сеял.
Ступает в злат стремень
в городе Тмуторокани,
а звон слышал
и давний великий Ярославич —
Всеволод,
Владимир же
всякое утро
уши закладал в Чернигове!
[Тогда] же
[и] Бориса Вячеславича,
поднявшегося за Олега,
похвальба на бой привела
и на зелен саван
[той ли речки] Канины
уложила юного и храброго князя...

Не от той ли Каялы
Святополк полелеял
[убита тестя] — отца своего,
меж мадьярскими иноходцами —
ко святой Софии, к Киеву!
Тогда,
при Олеге Гориславиче,
разоряла, раздирала усобица,
погубляла добро земледельца.
В княжих крамолах
век человечий скоротился.
Тогда
по Русской Земле
редко пахарь покликивал,
но часто вороны граяли,
трупы меж собою деля,
да галки свою речь говорили,
сбираясь полететь на добычу (стр. 65—67).
Половцам
заградите ворота
своими острыми стрелами —
за Землю Русскую,
за раны Игоревы,
бурного Святославича! (стр. 85).

СЛОВО ДАНИИЛА ЗАТОЧНИКА

«Слово» (или «Моление») — выдающийся литературный памятник первой половины XIII в., содержащий ряд идей общественно-политического значения. Создавая образ идеального князя, мудрого и справедливого правителя, способного установить социальную справедливость, автор подвергает резкой критике феодальную знать — боярство, монашество и др.

Характерная особенность «Слова» — стремление найти новый подход к оценке человека. Автор выдвигает рационалистическую и гуманистическую идею о праве человека на уважение в зависимости от ума и других личных качеств.

«Слово» начинается с риторического прославления ума. Отрывки из «Слова» взяты из упомянутой выше «Хрестоматии».

[ПОХВАЛА УМУ]

Вострубим, братья, будто в златокованую трубу, в разум ума своего и начнем бить в серебряные орга́ны, чтобы все знали о мудрости [нашей], и ударим

в бубны ума своего, играя на боговдохновенных свирелях, и пусть восплачутся в нас душеполезные помыслы...

Князь мой, господин мой! Богатого человека повсюду знают, и в чужом городе [он имеет друзей], а бедный человек и в своем городе неизвестным, незамеченным ходит. Заговорит богатый, все замолчат и слова его превознесут до облаков; а бедняк заговорит, все на него прикрикнут. Ибо чьи одежды светлы, тех и речи уважаемы. Князь мой, господин мой! Не смотри на внешний мой облик, но узнай мои внутренние [качества]. Ибо я одеждой беден, но разумом богат; юн возрастом, но стар смыслом. И парил бы мыслью своею, как орел по воздуху...

Князь мой, господин мой! Не лишай [своего] хлеба нищего мудреца, не возноси до облаков богатого глупца. Ибо нищий, но мудрый — как золото в грязном сосуде; а лишенный ума богач — как подушка в наволочке из дорогой ткани, но соломой набитая...

Князь мой, господин мой! Если я на войне и не слишком храбр, зато в словах громок, тем и соберу храбрых и объединю понимающих. Лучше один умный, чем десять владеющих городами властелинов без ума...

Князь мой, господин мой! Рос я не в Афинах и у философов не учился, но припадал, как пчела, к разным цветам, и брал оттуда сладость словесную, и черпал мудрость, как в мех воду морскую...

Князь мой, господин мой! Ржавчина ест железо, а печаль — ум человека... Каждый человек хитрит и мудрствует над чужой бедой, а о своей поразмыслить не умеет.

Если я и не мудр, то в премудрых одежду облачился, а разумных сапоги носил (стр. 100—104).

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ

Кирилл Туровский (XIII в.) — автор ряда слов и поучений, философ, проповедник, поэт. В его сочинениях часто встречаются наивнореалистические и натуралистические описания природы. Вместе с тем у К. Туровского явления природы как бы символизируют и раскрывают религиозные понятия.

Приводимый ниже отрывок заимствован из статьи И. П. Еремина «Литературное наследие Кирилла Туровского». Труды отдела древнерусской литературы, т. XIII. М. — Л., 1957, стр. 416.

Ныне солнце, красуясь, к высоте восходит и, радуясь, землю согревает, так же к нам взошел от гроба праведное солнце Христос и всех верующих в него спасает. Ныне луна, с высокой спустившись ступени, большему светилу честь отдает; уже ветхий закон, по Писанию, с субботами и пророками прошел, Христову закону с воскресеньем честь подает. Ныне зима греховная покаянием прошла, и лед неверия постижением бога растаял; зима языческого кумирослужения апостольским учением и Христовой верой прекращена, лед неверия Фомы показанием ребра Христова растаял. Сегодня весна красуется, оживляя земное естество: бурные ветры, тихо повевающие, содействуют росту плодов, и земля, питающая семена, зеленую траву рождает. Весна красная есть вера Христова, которая крещением опять порождает человеческое естество, бурные же ветры — грехотворные помыслы, которые покаянием претворяются в добродетель, душеполезные плоды наполняются; земля же естества нашего, как семя слово божье приняв и страхом его проникнув, всегда дух спасения рождает.

ПАМЯТНИКИ НОВГОРОДСКО-ПСКОВСКИХ ЕРЕТИКОВ-СТРИГОЛЬНИКОВ

Антиклерикальные идеи новгородско-псковских еретиков-«стригольников» (XIV в.), подвергавших острой критике официальную церковь и духовенство, выражали умонастроения ремесленно-торгового люда.

Отрывки взяты из книги Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье «Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века». М. — Л., 1955.

«Сей человек обжора и пьяница и друг мытарям и грешникам», а вы, стригольники, так говорите: «Эти учители пьяницы, едят и пьют с пьяницами, и берут

у них золото, и серебро, и одежду с живых и мертвых» (стр. 240).

Попы же произведены в чин за мзду, а митрополит и владыки также произведены в чин за мзду (стр. 380).

Не дóлжно над мертвыми петь, ни поминать, ни службы творить, ни приношения за умершего приносить в церковь, ни пиров устраивать, ни милостыни давать за душу умершего (стр. 241).

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

История мусульманской философии начинается после возникновения ислама в VII в. По своему происхождению мусульманские философы и ученые принадлежат к различным народам, принявшим мусульманство. Жили эти философы в различных странах Ближнего и Среднего Востока, в Северной Африке и Испании. Однако писали они преимущественно на арабском языке, ставшем (подобно латинскому языку в Западной Европе) языком религии, философии и науки этих стран Ниже публикуются отрывки, характеризующие философские воззрения наиболее значительных представителей арабоязычной философии Все они подобраны для данного издания и переведены А. В. Сагадеевым, написавшим предварительные замечания к философским текстам и примечания к ним.

АЛЬ-КИНДИ

Основоположник восточного перипатетизма Абу-Юсуф Якуб бну-Исхак аль Кинди, известный под почетным прозвищем «философа арабов», родился в г. Басре (Южный Ирак) около 800 г. Зрелые годы своей жизни провел в Багдаде при дворе халифов аль-Мамуна и аль-Мутасима, покровительствовавших наукам и поддерживавших мутазилизм — религиозно-философскую школу рационалистического направления. При халифе аль-Мутаваккиле аль-Кинди, так же как и мутазилиты, подвергся гонениям со стороны ортодоксальных богословов. Умер философ в 60-х или 70-х годах IX в.

Перу аль-Кинди принадлежит более двухсот трактатов, посвященных метафизике, логике, этике, математике, астрономии, музыке, оптике, медицине, метеорологии, химии и различным видам ремесел. «Философ арабов» написал также большое число парафраз и комментариев к сочинениям

Аристотеля, Порфирия, Птолемея, Евклида и других античных авторов.

Публикуемые ниже фрагменты из трактатов аль-Кинди воспроизводятся по сборнику: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, стр. 45, 49—51, 57—62, 64—65, 118—119, 122, 124.

О КОЛИЧЕСТВЕ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ И О ТОМ, ЧТО НЕОБХОДИМО ДЛЯ УСВОЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Поскольку первым предметом знания, общим для всякого философского знания, являются субстанция, количество и качество и поскольку первая субстанция, то есть чувственно воспринимаемое, в свою очередь познается через познание ее первых атрибутов, то чувство воспринимает ее не непосредственно, а через посредство количества и качества. Кто лишен знания количества и качества, тот лишен и знания субстанции. Прочное, подлинное, полное знание в философии есть знание субстанции. Вторые субстанции таковы, что знание их непреходяще благодаря тому, что в данном случае предмет познания устойчив и неизменчив. Путь к ним мы прокладываем через познание первой субстанции...

Наука, изучающая количество, состоит из двух искусств. Первым из них является наука о числе, которая исследует простое количество... Другая наука — это наука гармонии, которая заключается в установлении отношения и в присоединении одного числа к другому, в различении соразмерного и несоразмерного. Здесь изучается количество, рассматриваемое со стороны отношения одной его части к другой.

Наука, изучающая качество, также состоит из двух искусств. Первым из них является наука об устойчивом качестве — это наука об измерении площадей, называемая геометрией. Другое искусство — это наука о строении и движении Вселенной и о периодах движения тел мира, которые не возникают и не уничтожаются (пока творец этих тел при желании не уничтожит их в одно мгновение так же, как он создал их из ничего)... Именно это искусство называется звездословием...

Кто не усвоил этих четырех наук, имеющих особое название — математических, или пропедевтических, наук, каковыми являются наука о числе, наука об измерении площадей, звездословие и гармония, у того нет знания количества и качества, тот не обладает знанием субстанции, которая может быть постигнута лишь благодаря знанию о том и другом. А у кого нет знания о количестве, качестве и субстанции, у того, стало быть, нет знания философии. Поэтому, кто желает знать философию, тому следует предварительно ознакомиться с книгами по математическим наукам... с книгами по логике... затем — с книгами о природных вещах... далее — с книгами по метафизике, потом — с книгами о нравственных качествах и о том, как душа должна руководствоваться похвальными началами, и, наконец, с книгами по остальным наукам, которые мы здесь не упомянули, но которые состоят из уже перечисленных нами наук...

О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ

Из человеческих искусств самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в меру человеческой способности. Ибо та цель, которую философ преследует в своей науке, заключается в постижении истины, а та, которую он преследует в своих действиях, — в согласовании собственных поступков с истиной: действие наше не бесконечно, ибо мы останавливаемся и наше действие прекращается, когда мы добираемся до истины.

Искомую истину мы познаем, только находя причину. Причиной же познания любой вещи и его устойчивости является истина, ибо все, что́ обладает бытием, обладает и истинностью. Истина необходимо познаваема; следовательно, и вещи, обладающие бытием, познаваемы.

Самой же благородной и возвышенной философией является первая философия, то есть наука о первой истине, представляющей собой причину всякой истины... Наука о причине выше науки о следствиях...

А всякая причина есть либо элемент [1], либо форма, либо действующее начало (то, откуда начинается движение), либо завершение (то, ради чего возникла вещь).

Дабы познать что-либо, следует ответить на четыре вопроса, как мы определили это в других наших философских рассуждениях: есть ли это? что это? каково это? почему это?..

Отдавая людям должное, мы не можем упрекать тех, кто принес нам небольшую, незначительную пользу... Упрекать в этом нельзя особенно потому, что и для нас, и для предшествовавших нам видных иноязычных философов ясно, что ни одному из людей еще не удавалось надлежащим образом постичь истину собственными силами, а каждый из них либо вообще не обретал ни единой доли истины, либо из того, что́ достойно быть названо истиной, обретал лишь самую малую толику. Однако если собрать все эти крупицы, добытые каждым, кто добивался истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему...

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила, пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран... Однако у нас есть полное основание воздержаться от сложных пространных рассуждений вследствие запутанности ряда сложных вопросов, так как мы остерегаемся ложного истолкования со стороны многих, которые в наше время принимают вид рассудительных людей и которым вместе с тем истина весьма чужда, хотя подобные люди и возложили на себя незаслуженно венцы истины. Мы остерегаемся их потому, что по природе своей они слишком ограниченные люди, чтобы идти к истине, и знания их слишком малы, чтобы они заслужили славу людей, чье мнение принимается на веру, поскольку они усердствуют больше всего в достижении общих для всех, и в том числе для себя, выгод. Мы остерегаемся их потому, что грязная зависть, гнездящаяся в их скотских душах, заслоняет своим непроницаемым покрывалом от их рассудка свет истины. Мы остерегаемся их потому, что

они считают себя обладателями человеческих добродетелей, приобрести которые они не удосужились и от которых они до сих пор еще весьма и весьма далеки, будучи дерзкими и придирчивыми противниками, оберегающими свои поддельные троны, кои они воздвигали себе без всякого на то права. Мы остерегаемся их, наконец, потому, что они притязают на главенство и торгуют верой, будучи сами врагами веры, ибо, кто торгует чем-нибудь, тот его продает, а кто продает какую-нибудь вещь, тот уже лишается ее, так что тот, кто торгует верой, лишается ее, и воистину нет веры у того, кто противится приобретению знания об истинной природе вещей и кто называет приобретение такого знания неверием...

Человеческое познание бывает двух видов. Первый вид познания ближе к нам, но дальше от сущности. Это — познание посредством чувств... Оно непостоянно в силу недолговечности, текучести и постоянной изменчивости (благодаря тому или иному виду движения) того, к чему мы обращаемся, а также в силу того, что и количество в нем колеблется, становясь бóльшим или меньшим, равным или неравным, и качество изменяется, становясь подобным или неподобным, более сильным или более слабым. Этот предмет знания постоянно исчезает и беспрерывно меняется, и именно его форма утверждается в силе представления, которая передает эту форму памяти... Все чувственно воспринимаемое всегда обладает материей, ибо оно всегда есть тело и находится в теле.

Другой вид познания ближе к сущности и дальше от нас. Это — разумное познание...

Единичные, материальные вещи поддаются чувственному восприятию. Что же касается родов и видов, то они не поддаются чувственному восприятию и не могут служить предметом чувственного познания, но они поддаются восприятию той из сил совершенной, то есть человеческой, души, которая называется человеческим разумом...

Всякий, кто изучает ту или иную науку, должен прежде всего исследовать то, чтó служит причиной предметов, исследуемых данной наукой. Если мы

исследуем причину природных вещей, то мы обнаруживаем ее, как уже говорилось нами, в первых началах природы, служащих причиной всякого движения. Природным, стало быть, является все то, что́ находится в движении. Таким образом, физика есть наука обо всем том, что́ находится в движении, а то, что́ относится к области метафизики, не является, следовательно, движущимся, ибо вещь, как мы это скоро выясним, не может быть причиной собственного существования; поэтому ни причина движения не может быть движением, ни причина движущегося — чем-то движущимся...

ОБЪЯСНЕНИЕ БЛИЖНЕЙ ДЕЙСТВУЮЩЕЙ ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И УНИЧТОЖЕНИЯ

Действующая причина бывает либо ближней, либо отдаленной.

Что касается отдаленной действующей причины, то это, например, стрелок, пускающий стрелу в животное и поражающий его насмерть. Стрелок является отдаленной причиной убиения поражаемого им животного, а стрела — ближней причиной...

Что касается отдаленной действующей причины возникновения всего, что́ возникает и уничтожается, всего, что́ может быть воспринято чувством или разумом, то в нашей книге «О первой философии» мы уже разъяснили, что первая причина, то есть Аллах — да будет он прославлен, — является творцом всего, энтелехией всего, причиной причин, творцом всего действующего.

Рассмотрим же теперь ближнюю действующую причину всего, что́ возникает и уничтожается, дабы выяснить, как все устроилось благодаря предсуществующей божественной мудрости.

И мы говорим: в рассуждениях о природе было выяснено, что (1) возникновение и уничтожение свойственны вещам, обладающим противоположными друг другу качествами; (2) теплота, холод, влажность и сухость суть начала противоположных друг другу качеств; (3) дальнее тело мира — а именно то, что́ расположено между внутренней поверхностью сферы

луны и отдаленным краем тела неба, — это не теплое и не холодное, не влажное и не сухое; в продолжение того периода времени, который был предуготовлен Аллахом — да будет он прославлен — для дальнего тела мира, в последнем не происходит ни возникновения, ни уничтожения, и возникновение и уничтожение имеют место лишь в том, что̀ расположено ниже сферы луны; (4) то, что̀ расположено ниже сферы луны, составляют четыре элемента, а именно: огонь, воздух, вода и земля — и то, что̀ состоит из них; эти четыре элемента в целом не подвержены ни возникновению, ни уничтожению — в каждом из них возникают и уничтожаются лишь части при переходе одного элемента в другой; что касается единичных вещей в их целостности, то они существуют в продолжение того срока, который был предуготовлен для них Аллахом — да будет он прославлен; что касается сложных единичных вещей, то есть растений, животных, минералов и тому подобного, то все они возникают и уничтожаются, остаются же в них, подобно тому как остаются элементы, только формы их, такие, как человечность, лошадность, древесность, минеральность; (5) каждый из этих элементов и то, что̀ из них составлено, связаны со временем, местом и перемещением; небесная сфера служит местом, объемлющим всю совокупность этих четырех элементов и все то, что̀ из них составлено; (6) время есть число движения небесной сферы; (7) огонь и воздух находятся в естественном движении от центра к своему местоположению; местоположение огня — между внутренней поверхностью небесной сферы и внешней поверхностью воздуха; местоположение воздуха — между внутренней поверхностью огня и внешней поверхностью земли и воды; местоположение земли и воды — между внутренней поверхностью воздуха и центром Вселенной; (8) для земли и воды естественно перемещение в направлении к центру Вселенной; земля вся находится в центре Вселенной, и части ее движутся к центру Вселенной; (9) поверхность огня и воздуха — то есть внешние и внутренние поверхности — сферична; точно так же и земля с

водой вместе со сложными телами имеют явно сферическую поверхность...

В рассуждениях о природе — а с рассуждениями этими нельзя не согласиться — уже говорилось, что движение в элементах и во всем, чтó состоит из элементов, вызывает теплоту. Элементы, стало быть, подвергаются такому воздействию, которое осуществляется либо через движение, либо через соприкосновение. Но то, чтó соприкасается с поверхностью элементного мира, не является ни чем-то теплым, ни чем-то холодным, ни чем-то влажным, ни чем-то сухим. Единственное, чему элементы подвергаются при таком соприкосновении, — это воздействие движения. Тому, чтó соприкасается с поверхностью элементного мира, свойственно разнообразие небесных тел, разнообразие движения небесных тел и их положения, ибо одни из них больше, другие — меньше, одни из них движутся медленнее, другие — быстрее, одни из них дальше, другие — ближе; каждый из них движется то быстро, то медленно, то поднимаясь ввысь, то опускаясь вниз, то располагаясь далеко, то близко. При этом мы обнаруживаем, что сила воздействия того, чтó нагревает другие вещи через движение, зависит от его величины, расстояния, скорости и близости к определенному месту...

О том, что эти небесные тела служат причиной нашего бытия, больше всего свидетельствует видимое нами движение солнца, отчетливо заметное без всяких вычислений, а также движение планет, совершенно ясно воспринимаемое чувством. Эти планеты выделяются среди всех небесных тел: системы их взаимного расположения; их средние расстояния от окружающих нас природных вещей, подверженных возникновению и превращению; число их движений, из коих одни имеют направление с востока на запад, а другие — с запада на восток; их близость или удаленность от центра — все это больше, чем у всех прочих небесных тел, свидетельствует о том, что они являются причиной бытия вещей, подверженных возникновению, уничтожению и изменению, а также продолжительности пребывания их форм в материи, предуготовленной для них их творцом (да будет он превознесен!).

ФАРАБИ

Абу-Наср Мухаммед бну-Мухаммед Фараби, заслуживший почетное прозвище «второго учителя» (т. е. второго Аристотеля), родился в местечке Фараба (Средняя Азия) в 870 г., жил и творил в Багдаде, Дамаске, Харране и Алеппо. Умер в 950 г.

Фараби написал более ста работ по различным отраслям философии и естественных наук. Наибольшей популярностью на средневековом Востоке и в Западной Европе пользовались его труды по логике, классификации наук и теории музыки, а также работы по этике и политике («Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика» и др.). Свое почетное прозвище философ получил благодаря обстоятельным комментариям к «Метафизике» и логическим сочинениям Аристотеля.

Ниже публикуемый трактат Фараби «Существо вопросов» воспроизводится по сборнику: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, стр. 165—175.

СУЩЕСТВО ВОПРОСОВ

1

Знание делится на представление вообще, как, например, когда представляют себе солнце, луну, разум, душу, и представление, сопровождаемое утверждением, как, например, когда утверждается, что небеса суть сферы, находящиеся одна в другой, или когда сообщается, что мир сотворен.

Некоторые представления бывают совершенными лишь благодаря тем представлениям, кои предшествуют им. Так, например, невозможно себе представить тело прежде, чем имеется представление о длине, ширине и глубине. Но если некоторые представления нуждаются в других, предшествующих им представлениях, то это не значит, что так должно обстоять дело с каждым представлением, — в конце концов мы должны прийти к таким представлениям, кои не связаны с другими, предшествующими им представлениями, и остановиться на них. Таковы, например, представления о необходимости, существовании, возможности — они не нуждаются в представлении о чем-то им предшествующем, чтó содержало бы в себе представление о них, ибо они суть ясные, правильные, утвердившиеся в уме понятия. И когда кто-то хочет выразить их речью, то

он может это делать, лишь привлекая к ним внимание ума, но это не означает, что он желает их выразить через нечто более известное, чем они.

2

Некоторые утверждения таковы, что они не могут быть поняты, пока не понято нечто другое. Так, например, когда мы хотим сообщить, что мир сотворен, нам прежде всего необходимо утверждать, что мир есть нечто составное, а все составное сотворено, и только после этого мы можем утверждать, что мир сотворен. Это утверждение обязательно должно восходить к таким утверждениям, коим не предшествуют другие утверждения, благодаря которым они имели бы силу. Утверждения подобного рода суть первичные, очевидные для разума суждения. Таковы, например, суждения о том, что из двух противоречащих друг другу высказываний одно всегда истинно, а другое ложно и что целое больше своей части. Наука, благодаря которой мы познаем эти пути — пути, ведущие нас к представлению и утверждению, есть наука логики. Цель ее заключается в познании этих, упомянутых нами, путей, дабы мы отличали совершенное представление от несовершенного, достоверное утверждение от близкого к достоверному, правдоподобного или сомнительного, так что из всех этих видов представлений и утверждений мы можем полагаться лишь на совершенное представление и достоверное, не вызывающее сомнений утверждение.

3

Сущее, говорим мы, бывает двух видов. К одному виду принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются возможно сущими. К другому виду принадлежат вещи, из сущности которых всегда и необходимо вытекает их существование. Вещи этого вида называются необходимо сущими.

Если мы имеем дело с возможно сущим, то из предположения, что оно не существует, не следует нелепо-

сти. Возможно сущее, дабы существовать, в бытии своем нуждается в той или иной причине. Когда оно возникает, оно становится «необходимо сущим благодаря иному». Отсюда следует, что из того, что́ извечно было «возможно сущим само по себе», оно стало «необходимо сущим благодаря иному». Эта возможность должна быть либо чем-то вечным, либо чем-то таким, что в одно время существует, а в другое — нет.

Причинно-следственный ряд возможных вещей не может ни тянуться до бесконечности, ни составлять круговорот; он необходимо должен восходить к чему-то необходимому, а именно к первому сущему.

4

А необходимо сущее таково, что если предположить, что оно не существует, то непременно придешь к нелепостям. Его существование не имеет причины; оно существует не благодаря чему-то иному. Оно первая причина существования вещей. Отсюда следует, что существование необходимо сущего есть начало существования и оно должно быть свободно от каких бы то ни было недостатков. Его существование, таким образом, совершенно; оно необходимо есть наисовершеннейшее существование, свободное от причин — материи, формы, действия и цели.

5

У него нет сути бытия, подобной той, которой, например, обладает тело. Ты мог бы сказать, что оно есть «сущее», но для сущего определением служит «вещь», а «вещь» является также определением тела. Таким образом, о необходимо сущем можно сказать лишь то, что оно есть необходимо сущее, и это его существование.

А отсюда следует, что необходимо сущее не имеет ни рода, ни видового различия, ни определения, ни доказательства. Напротив, оно само служит доказательством всего. Оно существует само по себе как нечто непреходящее и извечное, оно свободно от небытия, и

существование его не бывает потенциальным. А из этого следует, что оно не может не быть, что для своего непреходящего существования оно ни в чем не нуждается и что оно не переходит от одного состояния к другому.

Оно едино как в том смысле, что его истинное существование не зависит от чего-то иного, так и в том смысле, что оно неделимо в отличие от вещей, имеющих величину и количество. Ему нельзя, стало быть, приписывать ни количество, ни время, ни место. Оно не есть тело. Оно едино и в том смысле, что сущность его не состоит из чего-то для него постороннего, от чего бы зависело его существование. Равным образом его сущность не может быть обозначена такими понятиями, как материя, форма, род и видовое различие.

У него нет противоположности. Оно чистая благость. Оно чистый разум, чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее, — все это в нем составляет нечто единое.

Оно есть мудрое, живое, всемогущее и обладающее волей. Оно обладает высшей степенью красоты, совершенства и величия. В себе самом оно испытывает безмерную радость. Оно первое любящее и первое любимое.

Существование всех вещей проистекает от него, ибо существующие вещи несут на себе отпечаток его существования, и только таким образом они могут существовать. Все сущее образовалось в определенном порядке, неся на себе отпечаток его существования.

6

Всякая существующая вещь, получив от него существование, входит в определенную категорию и составляет единую степень. Бытие вещей определяется им не так, как если бы оно имело стремление, сходное с нашими стремлениями. Оно не стремится к чему-либо. Вместе с тем вещи не происходят от него естественным путем, без его ведома и благоусмотрения. Напротив, вещи из него возникают потому, что оно, познавая себя, есть как бы начало упорядоченного ряда благ,

кои получают от него существование надлежащим образом. Итак, знание его есть причина существования вещи, служащей предметом его познания. Знание его о вещах не является временным знанием. Оно есть причина бытия всех вещей в том смысле, что оно наделяет их вечным существованием и вообще отрешает их от несуществования; но это не значит, что оно наделяет их отвлеченным существованием после того, как они были несуществующими. Оно является причиной первого творения. Акт творения состоит в сохранении дальнейшего существования вещи, причина бытия которой не заключена в ней самой, так что существование этой вещи не зависит ни от каких иных причин, кроме него как творца. Все вещи имеют одинаковое отношение к нему как творцу (а между ним и его творением нет ничего посредствующего, ибо первое творение есть причина других сотворенных вещей). Оно таково, что его действия лишены недостатков и источник их — в нем самом.

7

Первым из творений необходимо сущего является нечто единое по числу, а именно первый разум. В первом творении акцидентально возникает множественность, ибо само по себе это первое творение есть возможно сущее, а благодаря Изначальному — необходимо сущее, потому что оно знает как само себя, так и Изначальное. Существующая в первом разуме множественность не проистекает от Изначального, поскольку возможность существования принадлежит первому разуму, тогда как от Изначального он получает определенный вид существования.

8

Из первого разума, поскольку он есть необходимо сущее и поскольку он знает Изначальное, происходит другой разум, в коем множественность существует так, как об этом говорилось выше [2]. Из первого же разума,

поскольку он есть возможно сущее и поскольку он знает самого себя, происходит высшая сфера со своей материей и с присущей ей формой — душой. Высшая сфера и ее форма становятся причиной других вещей, а именно еще одной сферы и еще одной души.

9

Из второго разума происходит еще один разум и еще одна сфера, находящаяся под высшей сферой. Этот разум и эта сфера происходят от него лишь по той причине, что в нем акцидентально возникает множественность, как мы говорили об этом вначале относительно первого разума.

Точно таким же образом из этого разума происходит еще один разум и еще одна сфера (а о числе этих разумов и сфер мы знаем лишь в общих чертах), так что [ряд] деятельных разумов завершается деятельным разумом, отвлеченным от материи, при котором завершается число сфер. Эти разумы, происходя друг от друга, не образуют бесконечного ряда. Они имеют различные виды, и каждый из них в отдельности составляет свой особый вид. Последний из упомянутых разумов служит причиной существования земной души, с одной стороны, и (через посредство сфер) причиной существования четырех элементов, с другой стороны.

10

Из элементов необходимо образуются различные смеси определенных пропорций, предрасположенные к приниманию растительной, животной и разумной души от той субстанции, которая есть первоисточник порядка мира и сфер, вращающихся вокруг устойчивого, неподвижного центра. Именно из движения этих сфер и соприкосновения одной из них с другой в определенном порядке возникают четыре элемента.

Каждый разум знает упорядоченный ряд благ, кои необходимо возникают из него. Таким образом, он становится причиной существования этих благ, долженствующих из него возникнуть.

Небесные тела обладают знанием о всеобщем и единичном; они допускают определенный вид перехода от одного состояния к другому через посредство воображения, и благодаря этому воображению у них возникает телесное воображение, которое есть непосредственная причина движения, между тем как из единичных предметов воображения возникает непрерывность телесного движения, а эти изменения в свою очередь становятся причиной изменения четырех элементов и всех тех изменений, кои происходят в мире возникновения и уничтожения.

11

Сопричастность небесных тел к чему-то единому, а именно к производимому ими вращательному движению, становится причиной сопричастности четырех материй к единой [первой] материи; различие же в их движении становится причиной различия в четырех формах, а переход их от одного состояния к другому становится причиной изменения четырех материй, причиной возникновения возникающего и уничтожения уничтожающегося.

Хотя небесные тела имеют с четырьмя элементами то общее свойство, что они состоят из материи и формы, все же материя небесных сфер и тел отличается от материи четырех элементов и того, что́ из них составлено. Точно так же и формы сфер и небесных тел отличаются от форм четырех элементов, хотя все они имеют в качестве общего свойства телесность, поскольку предполагается, что у них три измерения.

Поскольку же дело обстоит именно так, то первая материя не может существовать свободно от формы, равно как и естественная форма не может существовать отрешенно от материи. Напротив, первая материя нуждается в форме, дабы стать благодаря ей актуально существующей. Первая материя и форма не могут служить причиной существования друг друга; имеется некая причина, определяющая существование друг друга; имеется некая причина, определяющая существование той и другой вместе.

12

Небесное движение есть такое вращательное движение, при котором движущееся меняет положение, а преходящее движение есть движение, при котором движущееся меняет место.

Простым телам свойственно движение количества и качества, а также прямолинейное движение, причем последнее бывает двух видов: одно из них имеет направление от центра, а другое — к центру. Движение сложных тел зависит от преобладания в них тех или иных простых тел, каковыми являются четыре материи.

13

Начало движения и покоя, когда оно не исходит извне или от воли, называется природой. Другие виды движения осуществляются либо непроизвольно — в таком случае их начала называются растительной душой, либо произвольно — в этом случае, независимо от того, однообразны ли они или разнообразны, начала их называются животной душой и душой сферы. С движением связано то, что́ называется временем. Предел времени называется моментом. У движения не может быть ни начала во времени, ни конца во времени. Таким образом, с одной стороны, должно существовать нечто движущееся, а с другой стороны, нечто движущее. Если бы движущее было одновременно и движущимся, то оно нуждалось бы в другом движущем, поскольку движущееся находится в неразрывной связи с двигателем и ни одна вещь не движется сама по себе. А раз так, то здесь не может быть бесконечного ряда и мы должны прийти к такому двигателю, который сам по себе не находится в движении — в противном случае нам пришлось бы принять существование бесконечного числа пар движимых вещей, а такого быть не может.

Двигатель, который сам не находится в движении, должен быть один; он не должен быть ни обладающим величиной, ни телесным, ни делимым, ни множественным.

14

Поверхность объемлющего тела и поверхность объемлемого тела называются местом. Пустоты не существует. Направление в пространстве определяется небесными телами, потому что они окружают все и у них есть центр. В теле, в коем имеется естественное тяготение, не возникает принужденного тяготения: когда в природе его есть тяготение к движению по кругу, в нем не может возникнуть тяготение к движению по прямой. Всякая преходящая вещь имеет тяготение к движению по прямой, тогда как небесная сфера по природе своей стремится двигаться по кругу.

15

Нет такой величины, которая после деления стала бы чем-то уже не имеющим частей; тела не состоят из таких частей, у которых не было бы своих частей. Части, не имеющие своих частей, не составляют ни тела, ни движения, ни времени. Вещи, обладающие величиной, и числа, имеющие известный порядок, не могут быть актуально бесконечными. Точно так же и расстояние не может уходить бесконечно в пустоту или в заполненное пространство, ибо существование бесконечного невозможно. Равным образом и движение не может быть непрерывным, за исключением кругового движения (от этого движения зависит время). Прямолинейное движение не обладает непрерывностью ни при получении направления в какую-либо сторону, ни при повороте, ни при образовании угла в момент поворота.

16

У каждого тела есть особое место, к коему оно влечется. Если тело простое, то необходимо, чтобы его место и фигура имели один и тот же вид и чтобы в них не было никакого различия. Именно таково сферическое тело, и поэтому каждое из четырех простых тел имеет шарообразную форму. Каждое тело обладает началом своего самостоятельного движения. Причиной

различия видов тел является различие заключенных в них начал. У простых тел, из коих состоит мир, есть места, в которых они пребывают, но, взятые в отдельности, они места не имеют. Мир состоит из простых тел, образующих единый шар; вне мира нет ничего. Следовательно, мир не находится в каком-то месте и не заканчивается пустотой или заполненным пространством. Всякое природное тело, достигнув естественного для него места, приводится в движение лишь по принуждению. Когда же это тело разлучено со своим местом, оно естественно движется к нему.

17

Природа небесной сферы особая: небесная сфера не тепла и не холодна, не тяжела и не легка. Ничто не проникает в небесную сферу; в ней нет начала прямолинейного движения; в ее движении нет противоположности. Небесная сфера существует не для того, чтобы из нее возникало нечто другое.

Таково присущее ей существование. Движение сферы имеет своим источником душу, а не природу, движение ее вызывается не страстью или гневом, а тем, что она испытывает тяготение к уподоблению разуму, отрешенному от материи. Каждое из небесных тел имеет особый, нематериальный разум, которому оно стремится уподобиться, и стремление всех этих тел не может быть направлено на одну и ту же вещь одного и того же рода; каждое из этих тел имеет свой собственный предмет любви, отличный от предмета любви другого. Однако они имеют и общий предмет любви, а именно первое любимое.

Движущая сила каждого из них необходимо бесконечна, а телесные силы их необходимо конечны. Невозможно, чтобы конечная сила двигала какое-либо тело в течение бесконечного времени или чтобы конечное тело двигалось бесконечной силой; равным образом невозможно, чтобы какое-либо тело было причиной существования другого тела, или чтобы оно было причиной души, или чтобы оно было причиной разума.

18

В телах, составленных из четырех элементов, имеются не только потенции, предрасполагающие их к действию, — тепло и холод, и потенции, предрасполагающие их к претерпеванию действия, — влажность и сухость. В них имеются еще и другие деятельные и страдательные потенции, такие, как вкус, действующий в языке и во рту, и обоняние, действующее в органе обоняния, а также такие, как твердость, мягкость, жесткость и вязкость; все эти потенции возникают из четырех потенций как первичных.

Телом, по своей природе отличающимся высокой степенью теплоты, является огонь; телом, отличающимся высокой степенью холода, является вода; телом, отличающимся высокой степенью текучести, является воздух; телом, отличающимся высокой степенью плотности, является земля. Эти четыре материи, лежащие в основе возникновения и уничтожения, допускают превращение одной из них в другую. Возникающие и уничтожающиеся вещи появляются благодаря смесям. Смеси имеют различные пропорции, каковые и предрасполагают вещи к принятию тех или иных форм, составляющих основу их существования.

19

Из этих форм возникают чувственно воспринимаемые качества. Эти качества уничтожаются и заменяются другими, тогда как формы остаются такими, какими они были. То, что́ получается из четырех смесей, сохраняет свои потенции и формы и не уничтожается. Истинная природа смеси заключается в изменении состояния четырех [основных] качеств и в переходе их из одной противоположности в другую. Последние возникают из основных потенций и их взаимного воздействия, отчего получается промежуточное качество. Во всем этом проявляется безмерная мудрость всевышнего творца, ибо именно он создал корни [3], произвел из них различные смеси, наделил каждую из них особым видом и сделал каждую смесь, далекую от уравновешенности, причиной каждого вида, далекого от совершенства. Это

именно он наделил людей смесью, наиболее близкой к уравновешенности, дабы они были способны принять разумную душу. Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида, и эта форма порождает силы, кои и доводят этот вид до совершенства через посредство органов, которые служат им. Точно так же обстоит дело и с каждым видом животных.

20

От всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая сила, которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум. К числу упомянутых выше сил относятся питающая сила, сила роста и сила размножения, причем для каждой из них имеется некая служащая ей сила. К воспринимающим силам относятся внешние силы и внутреннее чувство, [а именно] воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоять не может. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи.

21

К этим силам относится и практический разум — тот, который выводит, какие действия, свойственные людям, должны быть осуществлены.

К силам души относится также и умозрительный разум — тот, благодаря которому субстанция души достигает совершенства и становится актуально разумной субстанцией. Этот разум имеет свои степени: в одном случае он выступает как материальный разум, в другом — как обладающий разум, в третьем — как приобретенный разум.

Эти силы, воспринимающие умопостигаемое, представляют собой простую субстанцию и не являются те-

лесными. Эта субстанция переходит из потенциального состояния в актуальное и становится совершенным разумом благодаря разуму, отрешенному [от материи], а именно благодаря деятельному разуму, приводящему ее в актуальное состояние.

Предметы разумного восприятия не могут находиться в чем-либо делимом или имеющем положение; субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы. Она — единичная субстанция, она — человек в его истинной природе, силы ее распределяются по органам. Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее.

Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ.

После смерти тела душа испытывает и блаженство, и страдания. Эти состояния у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили. И все это определяется необходимостью и справедливостью. Так, например, от того, хорошо ли следит человек за здоровьем своей плоти, зависит приход в его тело болезни...

Промысл божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастья подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, чтó подвержено возникновению и уничтожению. Но злосчастья эти акцидентально достойны восхваления, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толики зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше.

ИБН-СИНА

Абу-Али Ибн-Сина, известный в средневековой Западной Европе под латинизированным именем Авиценна, родился в 980 г. в местечке Афшане (близ Бухары), работал в Хорезме, Хорасане, Джурджане, Рее, Хамадане и Исфагане, занимая должности врача и визиря при различных правителях. Умер в 1037 г.

Ибн-Сина написал более двухсот сочинений Среди философских трудов мыслителя центральное место занимает энциклопедическая «Книга исцеления», в которой с позиций восточного перипатетизма разбирается широкий круг вопросов логики, физики, метафизики и математики Содержание «Книги исцеления» в сокращенной форме излагается в «Книге спасения» и в еще более кратком виде — в «Книге знания». Среди других работ философа наибольшее влияние на ученых Востока и Западной Европы в течение ряда столетий имел «Канон медицины»

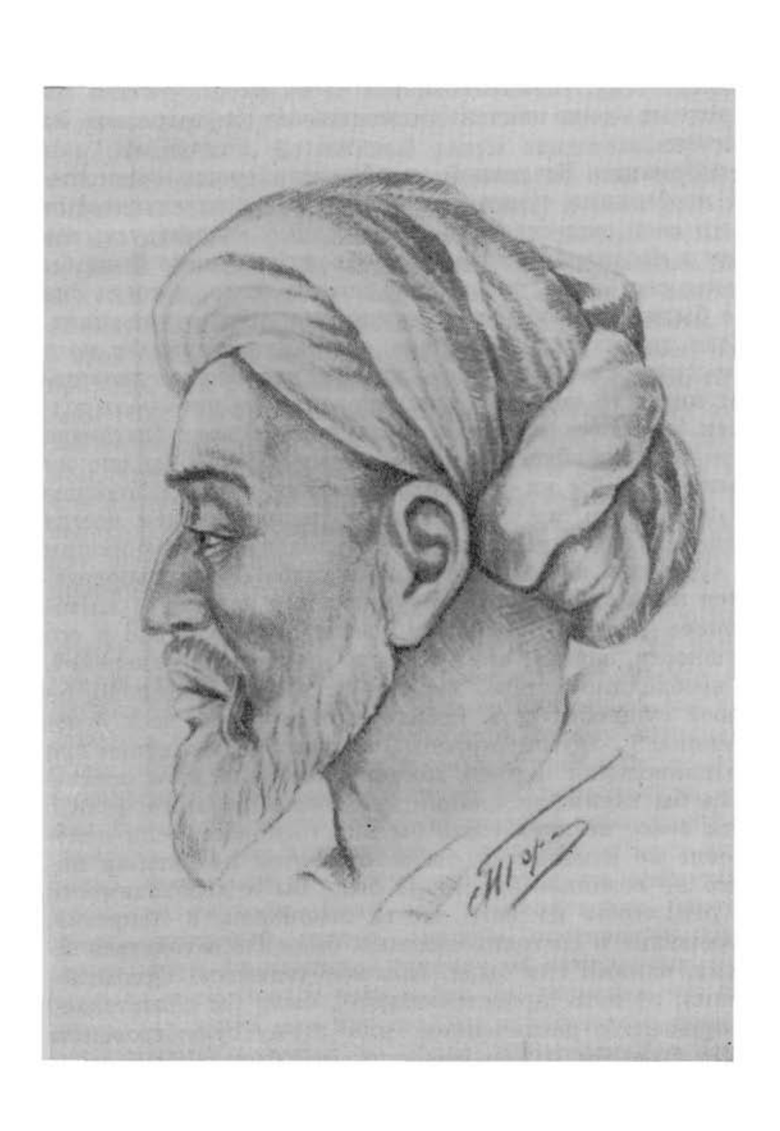
Приводимые ниже отрывки из «Книги спасения», касающиеся проблемы вечности мира, переведены с арабского по книге Юханны Кумайра «Философы арабов», т. 10, ч. I. Бейрут, 1955, а фрагмент «О душе» воспроизводится по сборнику. «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М , 1961, стр. 219--229

КНИГА СПАСЕНИЯ

[О ВЕЧНОСТИ МИРА]

«Вечное» говорится о чем-то либо в отношении сущности, либо в отношении времени. Вечное в отношении сущности — это то, для сущности чего нет какого-либо принципа, от которого зависело бы его существование, а вечное в отношении времени — то, время [существования] чего не имеет начала.

«Сотворенное» также имеет два значения. В одном значении — это то, для сущности чего имеется какой-то принцип, от которого зависит его существование, а в другом — то, время [существования] чего имеет начало: было такое время, в течение которого нечто еще не существовало, и была такая предшествовавшая длительность, когда оно находилось в состоянии небытия, но эта предшествовавшая длительность прекратилась. Смысл всего этого заключается в том, что бывает



такое время, когда нечто находится в состоянии небытия, ибо время и материя предшествуют всему тому, существование чего имеет начало во времени, а не начало, относящееся к творению из ничего...

Принцип Вселенной—необходимо сущая сущность. А необходимо сущее таково, что все [получающее] от него свое существование необходимо существует, так как в противном случае у необходимо сущего было бы такое состояние, которого у него не было, и тогда оно не было бы необходимо сущим во всех отношениях. Если допустить, что новое состояние возникает не в его сущности, а вне ее — в воле, как это предполагают иные, то вопрос о возникновении из него воли должен быть поставлен так: [возникла ли] воля благодаря природе или благодаря еще чему-то, чем бы оно ни было? Что бы ни предположили как нечто возникшее после своего несуществования, вопрос о нем всегда будет стоять так: либо оно предполагается возникшим в сущности необходимо сущего, либо оно предполагается возникшим не в его сущности, а как нечто постороннее для его сущности. Если оно возникло в его сущности, значит, его сущность претерпела изменение, а необходимо сущее, как это уже было выяснено, по своей сущности есть необходимо сущее во всех отношениях. С другой стороны, если необходимо сущее при возникновении чего-то постороннего для него оставалось бы таким же, каким оно было до этого, если с ним вовсе не произошло бы ничего нового, если положение не изменилось бы и при этом положении ничего не возникло бы, то не было бы и необходимости в том, чтобы из него что-то возникало, а напротив, положение и состояние должны были бы оставаться такими, какими они были. Ибо необходимость существования, от него [проистекающего], была бы обязательно сопряжена с различением, или этому существованию надо было бы отдать предпочтение благодаря чему-то посредствующему, каковых не было, когда отдавалось предпочтение [исходящему] от него небытию и когда оно находилось в состоянии воздержания от действия. Но это уже не есть нечто внешнее по отношению к

нему. Мы же ведем речь о возникновении того, что́ возникает от него самого, без посредства чего-то такого, что́, возникая, ведет к возникновению другого, как об этом говорят в отношении воли и предмета воления. Искренний, не лживый разум свидетельствует о том, что если одна и та же сущность во всех отношениях остается такой, какой она была, и если раньше из нее ничего не возникало и она в данный момент остается прежней, то, следовательно, и в данный момент из нее ничего не возникает. Ибо если в данный момент из нее вдруг начало бы что-то возникать, то в этой сущности возникла бы или цель, или воля, или природа, или сила, или способность, или еще что-то в этом роде, чего не было [прежде]. Кто отрицает это, тот на словах отвергает истину, внушаемую его разумом, чтобы принять ее в глубине своей души. Ибо то, что может существовать и не существовать, [само] не переходит в актуальное состояние, и его возникновение получает предпочтение только по определенной причине...

И каким образом момент воздержания от творения может в небытии отличаться от момента, когда начинается творение? Чем один момент отличается от другого? С другой стороны, если возникающее, как выяснилось, возникает только благодаря такому возникающему, которое заключено в самом принципе, то возникновение того, что́ возникает от первоначала, может быть определено либо природой, либо какой-то свойственной ему акциденцией, отличной от воли, либо волей, поскольку оно не определяется ни принуждением, ни случаем. Если это возникновение определяется природой, значит, природа претерпела изменение, если акциденцией, значит, и акциденция претерпела изменение, а если волей, то, допуская, что она возникает в нем или вне его, мы спрашиваем: почему же... предмет воления не обрел существования раньше? Не думаешь же ты, что первоначало сочло его подходящим именно теперь, или что возник для него удобный момент, или что оно именно теперь обрело способность осуществить его...

О ДУШЕ

Раздел о растительной душе

Когда элементы смешаны более соразмерно, то есть более уравновешенно, чем в упомянутых телах [4], из них благодаря силам небесных тел возникают и другие виды сущего, и в первую очередь растения. Одни растения вырастают из семени и выделяют некое тело, с тем чтобы оно служило субстратом для силы размножения, а другие растут, возникая самопроизвольно, без семени. Поскольку растения питаются сами, они имеют питательную силу, а поскольку они растут сами, у них имеется сила роста. Далее, поскольку некоторым растениям свойственно порождать себе подобное и быть порождением себе подобного, они имеют силу размножения. Сила размножения не тождественна питательной силе, так как, например, у неспелых фруктов есть питательная сила, но нет силы размножения. Равным образом у них есть сила роста, но нет силы размножения. Точно так же и питательная сила не тождественна силе роста — действительно, разве ты не видишь, что состарившиеся животные имеют питательную силу, но не имеют силы роста?

Питательная сила, питая, возмещает то, что́ уже разложилось. Сила роста увеличивает субстанцию главных органов в длину, вширь и вглубь, при этом не как придется, а так, чтобы они достигли предела роста. Сила же размножения придает материи форму определенной вещи; она отделяет от данного тела такую часть, в которой находится приобретенная у него сила и которая совершает свои действия, когда существуют материя и место, готовые принять ее действие. Из вышеизложенного ясно, что все действия растений, животных и людей совершаются благодаря определенным силам, возвышающимся не только над действиями, совершающимися в [неорганических] телах, но и над природой самой смеси [элементов].

После растений идут животные. Последние возникают из сочетания элементов, смесь которых намного уравновешеннее, чем две предыдущие [5], и поэтому оказывается готовой принять животную душу, посколь-

ку она уже миновала ступень растительной души. И чем более она уравновешенна, тем больше становится ее способность принять другую силу души, более утонченную, чем предыдущая.

Душа есть как бы единый род, который может быть некоторым образом разделен на три части. Первую часть составляет растительная душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно размножается, растет и питается. Пища же есть тело, коему свойственно уподобляться природе того тела, для которого оно служит пищей, прибавляя к нему или столько же, сколько в нем разлагается, или больше того, или меньше того. Вторую часть составляет животная душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно воспринимает единичное и совершает произвольные движения. Третью часть составляет человеческая душа; она — первое завершение естественного органического тела в той мере, в какой оно совершает действия благодаря осмысленному выбору и рассуждению и поскольку воспринимает всеобщее.

У растительной души три силы: во-первых, питательная сила, которая изменяет некоторое тело, отличное от тела, в коем она пребывает, так, что оно становится подобным телу, в котором она находится, возмещая то, чтó уже разложилось; во-вторых, сила роста, которая увеличивает каждый участок тела, в коем она находится, пропорционально его размерам по длине, ширине и глубине так, что она доводит его до завершения роста; в-третьих, сила размножения, которая берет от тела, в коем она находится, некоторую часть, потенциально подобную ему, и производит в ней с помощью других, подобных ему тел такие действия созидания и смешения, благодаря которым она становится актуально подобной самому телу.

Раздел о животной душе

У животной души при первом делении оказываются две силы: двигательная и воспринимающая. Двигательная сила подразделяется на два вида: она является

двигательной или как начало, побуждающее к движению, или как действующее начало. Двигательная сила как побуждающее начало есть вожделеющая сила. Когда искомая или избегаемая форма запечатлевается в воображении, о коем мы еще много будем говорить позже, она побуждает эту силу к движению. Вожделеющая сила делится на силу, называемую силой страсти, — она побуждает к такому движению, посредством которого она заставляет тело в поисках удовольствия приближаться к вещам, представляющимся необходимыми или полезными, — и на силу, называемую силой гнева, — она побуждает тело к такому движению, посредством которого она заставляет его отвергать вещи вредные и тлетворные для их побореньях. Что же касается двигательной силы как действователя, то это такая возникающая в нервах и мускулах сила, коей свойственно вызывать сокращение мышц, притягивать в направлении к началу [6] сухожилия и связки, соединенные с членами, расслаблять их или же растягивать в длину, располагая их в направлении, противоположном к началу.

Что касается воспринимающей силы, то она делится на силу, воспринимающую извне, и силу, воспринимающую изнутри.

Сила, воспринимающая извне, — это пять или восемь чувств, а именно следующие.

Зрение — это расположенная в полом нерве сила, которая воспринимает запечатлевающуюся в льдообразной влаге [7] форму тела, имеющего цвет, передаваемый через актуально прозрачные тела к поверхностям гладких тел.

Слух — это сила, расположенная в нерве, который рассеян по поверхности слухового канала; эта сила воспринимает такую форму, которая передается через колебания воздуха, сильно сжатого между ударяющим телом и телом, испытывающим удар и сопротивляющимся этому, отчего возникает звук. Колебание это доходит до заключенного в слуховом канале застоялого воздуха и приводит его в такое же колебательное движение; волны этого движения приходят в соприкосновение с нервом, и тогда мы слышим звук.

Обоняние — это сила, которая расположена в двух соскообразных отростках передней части мозга и воспринимает передаваемый ему втягиваемым в нос воздухом запах, имеющийся в примешанном к воздуху пару, или запах, запечатленный в воздухе благодаря изменению последнего под воздействием того или иного пахучего тела.

Вкус — это сила, расположенная в нерве, который стелится по языку; эта сила воспринимает растворяющийся вкус тел, который соприкасается с языком и примешивается к приятной жидкости, содержащей в себе преобразующую смесь.

Осязание — это расположенная в нервах кожи и мускулов всего тела сила, которая воспринимает все то, что́ соприкасается с телом, и оказывает на него воздействие благодаря противоположностям, преобразующим смесь или состав. По мнению некоторых, эта сила есть не последний вид, а скорее род для четырех сил, рассеянных по коже всего тела. Одна из этих сил различает противоположность теплого и холодного, вторая — противоположность влажного и сухого, третья — противоположность твердого и мягкого, четвертая — противоположность шероховатого и гладкого. Только то обстоятельство, что они собраны в одном органе, внушает мысль о единстве их сущности...

Раздел о внутренних чувствах

Что же касается сил, воспринимающих изнутри, то одни из них воспринимают формы чувственных вещей, а другие — идеи чувственных вещей. Из воспринимающих сил одни воспринимают и действуют, а другие воспринимают, но не действуют. Одни из них воспринимают первичным образом, а другие — вторичным.

Разница между восприятием формы и восприятием идеи состоит в том, что форма воспринимается одновременно и внутренним чувством, и внешним; только сначала она воспринимается внешним чувством, которое затем передает ее внутреннему чувству, как, например, когда овца воспринимает форму волка, то есть его очертания, внешний вид и цвет: форма волка воспринимается внутренним чувством овцы, только вна-

чале она воспринимается ее внешним чувством. Идея же воспринимается от чувственной вещи душой без того, чтобы она воспринималась предварительно внешним чувством, как, например, когда овца без того, чтобы воспринять внешним чувством, воспринимает идею враждебности в волке или идею, заставляющую ее бояться волка и бежать от него. Таким образом, то, что́ воспринимается от волка сначала внешним чувством, а затем внутренней силой, именуется формой, а то, что́ воспринимается внутренней силой, без того, чтобы это воспринималось внешним чувством, называется идеей.

Разница же между восприятием, сопровождаемым действием, и восприятием, не сопровождаемым действием, состоит в том, что действия некоторых внутренних сил необходимо заключаются в сочетании воспринимаемых форм и идей друг с другом и в их разъединении, так что после того, как эти внутренние силы воспринимают, они еще и действуют в том, что́ восприняли. Восприятие же, не сопровождаемое действием, заключается в том, что формы и идеи лишь запечатлеваются в органе чувств, а о чувстве нельзя сказать, что оно сочетает и разъединяет произвольно.

Разница между первичным восприятием и вторичным восприятием состоит в том, что первичное восприятие определенным образом принимает непосредственно самое форму. Вторичное же восприятие принимает форму вещи через посредство чего-то другого, что́ передает ей эту форму.

К числу внутренних животных воспринимающих сил принадлежит сила фантазии, или общее чувство; это расположенная в переднем желудочке мозга сила, которая самостоятельно принимает все формы, запечатлевающиеся в пяти чувствах и передающиеся ими этой силе.

Далее следует сила представления, также расположенная в конце переднего желудочка мозга; это сила, которая сохраняет то, что́ общее чувство получает от пяти частных чувств и что́ сохраняется в нем даже после исчезновения чувственно воспринимаемого предмета.

Знай: форму принимает иная сила, нежели та, благодаря которой имеет место упомянутое сохранение. Рассмотри это на примере воды: вода обладает способностью принимать отпечаток, след и вообще очертания, но она не имеет способности сохранять их.

Далее идет сила, которую применительно к животной душе называют воображающей, а применительно к человеческой душе — мыслительной. Это расположенная в среднем желудочке мозга, близ червеобразного отростка, сила, которой свойственно произвольно сочетать и разъединять вещи в представлении.

Далее идет сила догадки. Расположенная в конце среднего желудочка мозга, эта сила воспринимает не воспринимаемые чувством идеи, существующие в единичных чувственных предметах. Примером может служить существующая в овце сила, которая судит о том, что от *этого* волка следует бежать, а к *этому* ягненку можно приласкаться.

Далее идет сохраняющая и вспоминающая сила. Расположенная в заднем желудочке мозга, эта сила сохраняет те не воспринимаемые чувством идеи в единичных чувственных предметах, кои воспринимаются силой догадки. Отношение сохраняющей силы к силе догадки такое же, как отношение силы, называемой представлением, к общему чувству, а отношение силы догадки к идеям такое же, как отношение силы, называемой воображением. к чувственно воспринимаемым формам.

Таковы силы животной души. Одни животные обладают всеми пятью чувствами, а другие лишь некоторыми из них. Вкус и осязание необходимо присущи каждому животному, однако есть такие животные, из которых одни не обладают обонянием, другие — слухом, третьи — зрением.

Раздел о разумной душе

Что же касается разумной, человеческой души, то она делится на практическую силу и умозрительную силу. Каждая из этих сил называется разумом по общности имени.

Практическая сила является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия. Она имеет известную связь с животной вожделеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки и сама обладает двойственной природой. Ее связь с животной вожделеющей силой заключается в том, что в ней возникают свойственные человеку состояния, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это, например, бывает со стыдом, застенчивостью, смехом, плачем и тому подобным. Ее связь с животной воображающей силой и силой догадки заключается в том, что она использует их, будучи занята рассмотрением порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также изучением человеческих искусств. Ее двойственная природа заключается в том, что между практическим разумом и умозрительным разумом рождаются мнения, которые связаны с действиями и становятся распространенными и широко известными, как, например, то, что ложь и притеснение постыдны, и тому подобные исходные посылки, кои в книгах по логике отчетливо отграничиваются от первых начал разума.

Эта практическая сила необходимо господствует над остальными силами тела сообразно с предписаниями другой силы, о которой речь будет идти ниже, дабы она совершенно не подвергалась действиям этих сил, а чтобы, напротив, эти силы подвергались ее действиям и подавлялись, чтобы тело не вызывало в практической силе возникающие под воздействием природных вещей страдательные состояния, которые называются дурными нравственными качествами; необходимо, чтобы она вообще не подвергалась действиям и не была подчиненной, а чтобы, напротив, она господствовала над другими телесными силами и имела добродетельные нравственные качества.

Не исключено, что нравственные качества будут приписываться также и телесным силам; однако, если последние возобладают, то они будут иметь некое деятельное состояние, а практический разум — страда-

тельное. Таким образом, одно и то же будет источником нравственных качеств как для практического разума, так и для телесных сил. Но если телесные силы будут побеждены, то у них будет некоторое страдательное состояние, между тем как у практического разума будет деятельное состояние; так что мы будем иметь два состояния и два нравственных качества или же будет одно нравственное качество, но оно будет иметь двоякое отношение. Имеющиеся у нас нравственные качества приписываются практической силе потому, что человеческая душа, как это выяснится ниже, есть единая субстанция, имеющая отношение к двум сторонам: одна сторона — это то, чтó выше ее, другая — то, чтó ниже ее [8]. Для каждой из этих сторон человеческая душа имеет известную силу, посредством которой устанавливается связь между ней и этой стороной. Так что практическая сила имеется у души для связи с тем, чтó ниже ее, то есть с телом, и для управления им. Умозрительная же сила имеется у души для связи с тем, чтó выше ее и от чего она принимает умопостигаемое. Итак, у нашей души имеются как бы два лица: одно лицо, обращенное к телу (необходимо, чтобы это лицо совершенно не поддавалось тому или иному воздействию, обусловленному природой тела), и другое лицо, обращенное к высшим началам (необходимо, чтобы это лицо получало от них и испытывало их воздействие). Вот то, чтó касается практической силы.

Раздел об умозрительной силе и ее степенях

Что касается умозрительной силы, то ей свойственно получать впечатления от всеобщих, отвлеченных от материи форм. Если последние будут отвлеченными сами по себе, то она будет просто принимать их, а если нет, то она будет их абстрагировать, дабы у них не оставалось никакой связи с материей. Но как это делается, мы объясним позже. К указанным формам эта умозрительная сила имеет разные отношения, поскольку то, чему свойственно принимать что-то, принимает его иногда потенциально, а иногда актуально,

«Потенция» же говорится как о «предшествующем» и «последующем» в трех смыслах. Потенцией называется предрасположение вообще, в силу которого ничто не становится актуальным и не возникает ничего такого, благодаря чему что-либо могло бы стать актуальным, как, например, способность ребенка писать. Потенцией называется, далее, это же предрасположение, когда для данного предмета реализуется только то, в силу чего он может достигнуть актуального состояния без чего-то посредствующего, как, например, способность к письму у отрока, который уже подрос, познакомился с чернилами, калемом[9] и значениями букв. Потенцией, [наконец], называется это предрасположение, когда оно получило завершение благодаря орудию. В этом случае вместе с орудием возникает совершенство предрасположения таким образом, что оно может перейти в актуальное состояние когда угодно, при этом действующий не нуждается в приобретении — для этого бывает достаточно одного лишь его желания, — как, например, способность искусного писца, когда он не пишет. Первая потенция называется потенцией вообще, или материальной потенцией. Вторая потенция называется возможной потенцией. Третья потенция называется опытом. Иногда вторую называют опытом, а третью — завершением потенции.

Так что отношение умозрительной силы к упомянутым нами отвлеченным формам может носить характер потенции вообще, когда эта сила имеется у души, но еще не получила ничего из потенциально принадлежащей душе завершенности. В этом случае она называется материальным разумом. Эта сила, называемая материальным разумом, существует у каждого индивида, а материальной ее называют лишь потому, что она подобна предрасположенности первой материи, которая, будучи субстратом всякой формы, обладает той или иной формой не сама по себе. Указанное отношение может носить характер возможной потенции. а именно тогда, когда в умозрительной силе уже имеются первые предметы разумного восприятия, от которых и посредством которых доходят до вторых предметов разумного восприятия. При этом под пер-

выми предметами разумного восприятия я подразумеваю исходные посылки, кои принимаются не путем приобретения [извне] и не так, чтобы принимающий отдавал себе отчет в том, что ему хоть в какой-то момент можно было бы воздержаться от их принятия; таково, например, наше убеждение в том, что целое больше части и что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой. Пока материальный разум на пути к переходу в актуальное состояние не имеет ничего, кроме этой потенции, он называется обладающим разумом. По сравнению с первой потенцией он может быть назван также разумом в актуальном состоянии, ибо первая потенция не может актуально познавать вещь, в то время как обладающий разум познает, начиная исследовать в актуальном состоянии. Отношение умозрительной силы к отвлеченным формам может носить характер завершенной потенциальности, а именно тогда, когда после первых умопостигаемых форм приобретаются и вторые умопостигаемые формы, хотя обладающий разум не рассматривает их и не возвращается к ним актуально, а скорее они как бы хранятся в нем, так что он при желании рассматривает эти формы актуально, осмысливая их и осмысливая то, что они уже им осмыслены. Называется он разумом в актуальном состоянии потому, что он познает, когда хочет, не затрудняя себя приобретением [извне], хотя его можно было бы назвать и разумом в потенциальном состоянии по сравнению с [разумом], следующим за ним. Отношение умозрительной силы к отвлеченным формам может носить характер актуальности вообще, а именно тогда, когда умопостигаемая форма присутствует в разуме, а последний актуально рассматривает ее и актуально осмысливает ее, осмысливая также и то, что он актуально осмысливает ее, и тогда получается то, что́ называется приобретенным разумом. Приобретенным же разумом он называется лишь потому, что, как мы это выясним позже, разум в потенциальном состоянии переходит в актуальное состояние только благодаря некоему разуму, находящемуся всегда в актуальном состоянии; и когда разум в потенциальном состоянии определенным образом

соединяется с этим находящимся в актуальном состоянии разумом, в нем актуально запечатлевается определенный вид форм, приобретаемых от того разума, так что эти формы оказываются приобретенными извне.

Таковы степени сил, называемых умозрительным разумом. Приобретенный разум венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего.

ГАЗАЛИ

Крупнейший представитель религиозно-идеалистического направления в философии мусульманского средневековья Абу-Хамид Мухаммед Газали родился в г. Тусе (Северный Иран) в 1059 г. Значительную часть своей жизни Газали посвятил преподаванию теологических дисциплин в г. Нишапуре, в знаменитой тогда богословской школе «ан-Низамийя», и в Багдаде. Умер Газали в Тусе в 1111 г.

Газали — автор ряда сочинений, посвященных опровержению «атеистических» и «еретических» положений восточного перипатетизма, прежде всего натуралистических и рационалистических концепций Фараби и Ибн-Сины. Из подобных сочинений наибольшей известностью пользовался его трактат «Опровержение философов». Как основатель ортодоксального богословия, синтезировавший учение мусульманских мистиков-суфиев с «правоверным» исламом, Газали выступает в другом своем фундаментальном труде — «Оживление религиозных наук». Из прочих работ теолога следует упомянуть трактат «Избавляющий от заблуждения», который интересен не только как ценный автобиографический, но и как исторический документ, в котором отразилась борьба передовых и реакционных философских идей того времени

Публикуемые ниже фрагменты из трактата «Избавляющий от заблуждения» воспроизводятся по приложению к книге: *С. Н. Григорян.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв М., 1960, стр. 223—228, 248—250, 255.

ИЗБАВЛЯЮЩИЙ ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Знай, что соответственно поставленной нами задаче философские науки распадаются на шесть разделов: математику, логику, физику, метафизику, политику и этику.

Что касается м а т е м а т и к и, то к этой науке относятся арифметика, геометрия и астрономия. Послед-

ние же не имеют никакого отношения к религиозным предметам — ни в смысле отрицания таковых, ни в смысле утверждения. Это доказательные предметы, отрицание которых становится невозможным после того, как они поняты и усвоены. И все же они повлекли за собой два несчастья.

Первое из них заключается в том, что всякий изучающий математику приходит в такой восторг от точности охватываемых ею наук и ясности их доказательств, что о философах у него начинает складываться благоприятное мнение. Он начинает думать, что все их науки обладают тем же четким и строго аргументированным характером, как и эта наука, а затем, если окажется, что он уже слышал людские разговоры об их неверии и безбожии и об их пренебрежительном отношении к шариату, такой человек сам становится богоотступником — и все из-за того, что доверился этим философам. При этом он рассуждает так: если бы истина была в религии, последняя не упряталась бы от этих людей, проявляющих такую точность в данной науке. Поэтому, когда подобный человек узнает из разговоров об их неверии и безбожии, он принимается искать доводы в подтверждение того, что истина заключается именно в отвергании и отрицании религии...

Это очень большое несчастье. Поэтому необходимо постоянно держать под уздой каждого, кто занимается указанными науками. Хотя науки эти и не связаны с религиозными предметами, все же, будучи основополагающими принципами всех их знаний, они являются для такого человека источником всех тех бед и злосчастий, коим подвержены и сами математики. Мало существует людей, занимающихся математикой и не становящихся при этом вероотступниками и не скидывающих с голов своих узд благочестия.

Причиной второй беды являются некоторые невежественные друзья ислама, решившие, что религии можно помочь путем отрицания всякой науки, исходящей от математиков. Таким образом они отвергали все науки математиков и утверждали, что последние якобы проявляют в них полное невежество. Они доходили до того, что отвергали их рассуждения о солнечных и

лунных затмениях, называя их противозаконными. Когда же такие рассуждения доходили до слуха человека, познавшего все эти вещи на основании неопровержимых доказательств, человек этот не начинал сомневаться в своих доводах, но, решив, что ислам основан на невежестве и на отрицании неопровержимых доказательств, проникался к философам еще большей симпатией, а к исламу — презрением. Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук!..

Что касается логики, то и она не имеет никакой связи с религией — ни в смысле отрицания ее, ни в смысле утверждения... Отрицание ее приводит лишь к тому, что у логиков складывается дурное мнение не только об интеллекте отрицающего, но и о его религии, которая, по утверждению последнего, освящает это отрицание.

Правда, логики в своей науке приходят в некоторое заблуждение, заключающееся в том, что они связывают доказательство с многочисленными условиями, которые, как они полагают, обязательно должны дать достоверное знание. Однако стоит логикам дойти до религиозных предметов, как они, оказываясь не в состоянии выполнить этих условий, делают большие отступления от выдвинутых ими же положений.

Может случиться так, что какой-либо человек, одобрительно относящийся к логике, рассмотрев эту науку и найдя ее ясной, подумает, что все исходящие от логиков ереси подкреплены такими же доказательствами, и, не дожидаясь того момента, когда дойдет до метафизики, поспешит сам заделаться еретиком.

Это еще одно несчастье, подстерегающее такого человека.

Что касается физики, то она заключается в изучении мира небесных сфер, их звезд и расположенных под ними простых тел, таких, как вода, воздух, земля и огонь, и сложных тел, таких, как животные, растения и минералы, а также в изучении причин изменения, превращения и смешения их. Все это похоже на то, как медицина изучает человеческое тело, его

главные и служебные органы и причины превращений в их строении. Религия не имеет оснований отрицать врачебную науку. В равной мере у нее нет оснований для отрицания физики, за исключением определенных вопросов, изложенных нами в книге «Опровержение философов», а также прочих случаев, когда рассуждения физиков должны быть оспариваемы. При ближайшем же рассмотрении оказывается, что физика находится по отношению к религии в подчиненном положении.

В основу всей физики должно лечь понимание того, что природа подчиняется всевышнему Аллаху, что она не самодеятельна, но напротив, является послушным орудием в руках своего творца. Солнце, луна, звезды, природные тела—все подчиняется повелениям его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя.

Что же касается метафизики, то большинство заблуждений философов заключается именно в ней. Они не сумели осуществить доказательств по условиям логики, поэтому относительно этих доказательств среди них возникли большие разногласия. Учение Аристотеля — в том виде, в каком оно было передано аль-Фараби и Ибн-Сина, — оказалось наиболее близким к учениям мусульманских философов. Однако все допущенные ими ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противоверными, а семнадцать — еретическими. Для того чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержение», а что касается упомянутых трех вопросов, то в них философы выступили против всех мусульман. Эти вопросы излагаются в следующих их высказываниях:

«Тела не вокресают: воздаяния и наказания получают лишь души; воздаяния и наказания носят духовный, но не телесный характер». Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний (таковые действительно также существуют), но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний. Их высказывания безбожным образом противоречат шариату.

Сюда же относится и такое их высказывание: «Всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном». Это еще одно очевидное проявление неверия. Истина же заключается в том, что «от вéдения его не укрывается ни одна вещь, будь она величиной с пылинку, ни на небесах, ни в земле».

Сюда относится также их высказывание об извечности и нетленности мира. Что-нибудь подобное не осмеливался еще утверждать ни один мусульманин.

За такими их высказываниями кроется отрицание атрибутов Аллаха, их утверждение, что Аллаху ведомы лишь сущности и что, кроме таковых, он ничего не знает. Что касается последних утверждений, то они роднят учение этих философов с учением мутазилитов[10] Неверия же мутазилитов нельзя разоблачать так же, как мы это сделали в отношении этих философов: в книге «Судящий о различии между исламом и ересью» нами была уже вскрыта порочность мнения тех, кто спешит обвинять в гетеродоксальности все, что противоречит их собственному учению.

Что касается политики, то все их разговоры здесь сводятся к рассуждениям о житейской мудрости, связанной с мирскими и правительственными делами. Вся эта премудрость заимствована ими из писаний, ниспосланных Аллахом посланникам своим, и из мудрых изречений, унаследованных от первых пророков.

Что касается этики, то все их рассуждения сводятся здесь к определению свойств и нравственных качеств души, к перечислению их родов и видов, а также способов исцеления души и преодоления ее страстей. Все это заимствовано ими из рассуждений суфиев[11], людей достойных и непреклонных в богомыслии и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему ко всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских наслаждений.

Нравственные качества души, недостатки ее и пороки в ее действиях — все те вещи, о познании которых заявляют суфии, — раскрылись перед ними в результате их подвижничества, а потом все это было взято философами, перемешано ими с их собственны-

ми рассуждениями и расхвалено на все лады, с тем чтобы их небылицы нашли затем сбыт среди людей...

Знай: сущность человеческая в первородном своем виде сотворена чистой, безопытной, лишенной какого-либо знания о мирах всевышнего Аллаха. А миров этих так много, что перечислить их может один лишь всевышний Аллах, как сказал он: «И о воинстве господа твоего, кроме него самого, никто не знает». С миром же человек знакомится путем постижения его, и каждая из постигающих способностей создана для того, чтобы человек с ее помощью постигал мир реальностей. А под мирами мы понимаем роды реальностей.

Первое, что сотворяется в человеке, — это чувство осязания, и с его помощью он постигает такие роды реальностей, как тепло и холод, влажность и сухость, мягкость и жесткость и тому подобное. Осязанию совершенно недоступны цвета и звуки — они как бы не существуют для осязания.

Затем в человеке сотворяется чувство зрения, и с его помощью он постигает цвета и фигуры, составляющие самый широкий мир чувственных предметов.

Далее он наделяется слухом, и он начинает слышать звуки и тона.

Потом для него сотворяется чувство вкуса. И так до тех пор, пока человек не переступает границу мира чувственных предметов. И тогда, примерно к семилетнему возрасту, в нем создается различающая способность. Это уже другая ступень его существования. На этой ступени он постигает вещи, расположенные за пределами мира чувственных предметов, совершенно отсутствующие в мире чувств.

Затем он поднимается на новую ступень, и для него сотворяется разум. И тогда он постигает то, что до́лжно, то, что можно, то, что невозможно, и вещи, которые не встречались ему на предыдущих ступенях.

За разумом следует другая ступень, когда у человека открывается новое око, коим он созерцает скрытое, узревает то, что произойдет в будущем, и другие вещи, не доступные для разума так же, как умопостигаемые вещи не доступны для различающей

способности и как вещи, постигаемые различающей способностью, не доступны для способности чувствующей.

Если бы человеку, одаренному лишь различающей способностью, представили умопостигаемые вещи, он отверг бы эти вещи и счел бы их невероятными. Точно так же некоторые разумные люди отвергали и считали невероятными вещи, постигаемые благодаря пророческому дару. Это и есть чистейшее невежество, ибо в доказательство они могли бы привести лишь такое рассуждение: ступени пророчества они не достигли; ступень эта для них не существует; следовательно, по их мнению, она не существует и сама по себе. Если слепому, не знавшему о цветах и фигурах по высказываниям других людей, впервые рассказали бы о них, он ничего бы не понял и не допустил бы возможности их существования.

Всевышний Аллах сделал пророчество для созданий своих делом вполне допустимым, снабдив их образцом специфической особенности пророчества — сном. Ибо спящий постигает скрытое, то, что должно иметь место в будущем — либо явно, либо в какой-либо образной форме, значение которой раскрывается с помощью снотолкования...

Короче говоря, пророки — это те, кто лечит заболевания сердца. Польза, которую приносит разум, и сфера его действия ограничиваются тем, что он указал нам на это. Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком, — о бессилии постигать так, как мы постигаем вещи, беря их в свои руки. Мы полагаемся на пророчество, подобно тому как слепые полагаются на своих поводырей, как озадаченные больные отдают себя в руки сострадательных врачей. Вот досюда и простирается сфера действия разума, коему недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом.

Все это — вещи, которые мы поняли с необходимостью, проистекавшей из непосредственного наблюдения в годы уединения и отшельничества.

ИБН-РУШД

Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмад Ибн-Рушд, известный также под латинизированным именем Аверроэс, родился в Кордове в 1126 г. Жил в Марокко и в городах Андалузии Севилье и Кордове, занимая должности врача и судьи при дворе Альмохадов. Умер в 1198 г. в Марокко.

Ибн-Рушдом было написано более полусотни сочинений, среди которых видное место занимают «большие», «средние» и «малые» комментарии к работам Аристотеля (поэтому философ и получил в средневековой Западной Европе прозвище «Великий комментатор»). Из собственно философских трудов мыслителя наибольшее значение имели «Опровержение опровержения» (ответ на «Опровержение философов» Абу-Хамида Газали) и «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией». В последнем излагаются воззрения, на основе которых в Западной Европе впоследствии возникла так называемая теория двойственной истины.

Приводимые ниже извлечения из трактата «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между философией и религией» переведены с арабского по изданию: «Traité decisif (Façl él-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie». Alger, 1948. Отрывок из «Опровержения опровержения» воспроизводится в сокращенном виде по сборнику: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, стр. 399—400, 436—437, 440—444, 464—469, 474, 476, 478—479.

РАССУЖДЕНИЕ, ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И РЕЛИГИЕЙ

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о твор-

це), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Что касается того, что религия призывает к рассмотрению сущего посредством разума и требует его познания разумом, то об этом свидетельствует не один стих книги Аллаха, благословенного и всевышнего, вроде сказанного им: «Назидайтесь, обладающие зрением!..»

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известного, и это есть либо силлогизм, либо [нечто полученное] посредством силлогизма), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональный силлогизм. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного силлогизма, а именно то, что называется доказательством...

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что́ дала религия, ибо истина не противополагает себя истине, а согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А раз так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то сущем, религия либо умалчивает об этом сущем, либо [как-то] определяет его. Если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми положениями, о которых умалчивают [законы] и которые выводятся поэтому законоведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит



в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он согласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется [аллегорическое] толкование. Смысл же [такого] толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения [и приведении его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибуты, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что́ обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих юридических положений, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке...

Существует три разновидности людей. К одной разновидности относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это — риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другой разновидности относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это — диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьей разновидности относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это — аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, не способным к их [уразумению], — это особенно касается аподейк-

тических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности [своего] толкования [их], но буде он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических сочинениях, то есть в сочинениях, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу-Хамид [Газали].

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ОПРОВЕРЖЕНИЯ

РАССУЖДЕНИЕ, КАСАЮЩЕЕСЯ ИЗВЕЧНОСТИ МИРА

Излагая доводы, приводившиеся философами в пользу извечности мира, Абу-Хамид [Газали] говорит:

«Из доказательств, относящихся к данному разделу, мы остановимся лишь на тех, которые производят впечатление на ум.

Этот раздел состоит из четырех доказательств.

Первое доказательство

Философы говорят: абсолютно невозможно, чтобы нечто имеющее начало во времени исходило из чего-то извечного. Ибо если предположить, например, что существует извечное и что мир начал возникать из него в определенное время, то станет ясно, что он не возникал раньше, так как раньше для этого не было определяющего начала и существование мира было лишь чистой возможностью. Если мир имеет начало во времени, то немыслимо, чтобы определяющее начало становилось или не становилось новым. Если бы оно не становилось новым, то мир оставался бы в том же состоянии чистой возможности, в каком пребывал раньше. Если же определяющее начало становилось

новым, то относительно него можно было бы задать тот же вопрос, а именно: почему оно определяло именно в это «теперь», а не раньше? И тогда мы или получили бы бесконечный ряд или дошли бы до такого начала, которое определяет вечно...

Возражение против основных доводов философов можно выразить в таком виде: вы считаете невозможным признать, что возникшее во времени сотворено извечным [существом], но все же вы должны признать это, ибо в мире происходят события, а они имеют причины. Было бы нелепо полагать, что одни события вызывают другие события, и так до бесконечности; разумный человек не может поверить в такое. Если бы такое было возможно, то вы могли бы не признавать творца и не говорить о необходимо сущем, от которого зависит возможно сущее. Но если существует предел цепи событий, то именно этот предел и должен быть извечным [существом]; но в таком случае философы должны признать сотворение извечным [существом] того, что́ имеет начало во времени».

Я говорю:

Если бы философы выводили на основании такого довода существование извечного, исходя из того, что́ имеет начало во времени, то есть если бы они допускали, что имеющее начало во времени, как таковое, происходит от извечного, то они не могли бы избежать сомнений, связанных с этим вопросом. Но тебе следует знать: философы допускают возникновение одной вещи, имеющей начало во времени, от другой таким образом, что ряд этих возникновений акцидентально уходит в бесконечность, если они повторяются в ограниченной, конечной материи, когда, например, уничтожение одной из двух преходящих вещей становится необходимым условием для существования другой. Так, необходимым условием того, чтобы один человек мог породить другого, является, по их мнению, то, что предшествующий человек погибает и становится материей для порождения третьего...

То, что́ имеет начало во времени и происходит от извечного, можно представить себе лишь благодаря

круговому движению, сходному с извечным в том смысле, что оно не имеет ни начала, ни конца, и сходному с имеющим начало во времени в том смысле, что каждую его часть можно представить себе как нечто преходящее. Таким образом, это движение, поскольку его части возникают во времени, является началом вещей, возникающих во времени, а поскольку в своей совокупности оно извечно, представляет собой деятельность извечного...

Лишь благодаря вечному элементу в действии можно понять то, что движение не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле оно постоянно, ибо само по себе оно не постоянно, а изменчиво.

Так как Абу-Хамид знает об этом, то он говорит:

«Дабы избежать этого следствия, философы пользуются особого рода приемом, который мы и изложим вкратце».

Он говорит:

«Второе их доказательство по этому вопросу

Они утверждают следующее Тот, кто говорит, что мир есть последующее по отношению к Аллаху, а Аллах — предшествующее по отношению к миру, может под этим понимать только то, что Аллах предшествует миру не во времени. а в сущности, подобно тому как единица предшествует двойке по природе, хотя они могут существовать одновременно, и подобно тому как причина предшествует действию; так, например, движение человека предшествует движению сопутствующей ему тени, движение руки предшествует движению перстня, а движение руки в воде предшествует движению этой воды, ибо все это происходит одновременно, но одно есть причина, а другое — действие. Ведь говорится: тень движется благодаря движению человека и вода движется благодаря движению руки в воде, но не говорится: человек движется благодаря движению тени и рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения происходят одновременно. Если «создатель предшествует миру» означает именно это, то отсюда следует, что или они оба должны иметь начало во времени, или же они должны быть извечны, ибо невозможно, чтобы одно имело начало во вре-

мени, а другое было извечным. Если это означает, что создатель предшествует миру и времени не в сущности, а во времени, то до существования мира и времени было время, когда мир был несуществующим, поскольку существованию предшествовало несуществование, а Аллах предшествовал ему в течение долгого времени, которое имело конец, но не имело начала. Но в таком случае до времени было бесконечное время, а это противоречиво. Следовательно, утверждение, что время имело начало, нелепо. А если время, которое выражает собой меру движения, должно быть извечным, то и движение должно быть извечным. Если извечность движения есть необходимость, то необходима и извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время...

На это можно возразить так. Время порождено и создано, а до него вообще не было времени. Наши слова, что Аллах предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: он существовал сначала без мира и времени, а затем вместе с миром и временем. Наши слова, что Аллах существовал без мира, означают лишь существование сущности творца (хвала ему!) и несуществование сущности мира. А наши слова, что он существовал вместе с миром, означают лишь существование двух сущностей»...

Я говорю:

Эти слова ошибочны, неверны, ибо уже было доказано, что здесь имеются два вида сущности: один, которому свойственно движение (этот вид не может быть отделен от времени), другой, которому не свойственно движение (он вечен, и время не может быть его атрибутом). Что касается того вида, которому свойственно движение, то он познается посредством чувства и разума; а что касается вида, которому не свойственно ни движение, ни изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что любое движение имеет двигатель и каждое действие имеет причину и что причины, приводящие в движение друг друга, не образуют бесконечного ряда, а завершаются первой абсолютно неподвижной причиной. Точно так же доказано, что тот вид сущности, которому

не свойственно движение, является причиной сущности, которой свойственно движение. Доказано и то, что сущность, которой свойственно движение, не может быть отделена от времени и что сущность, которой не свойственно движение, совершенно свободна от атрибута времени.

Если это так, то предшествование одной сущности другой (я имею в виду ту, которая свободна от времени) не есть ни предшествование во времени, ни предшествование причины действию, причина же и действие свойственны природе вещей, находящихся в движении, как, например, человеку, предшествующему своей тени. Именно вследствие этого заблуждается каждый, кто предшествование неподвижного движущемуся уподобляет предшествованию одной движущейся вещи другой, ибо только относительно двух движущихся вещей можно утверждать, что они либо одновременны, либо же одна из них во времени предшествует другой или следует за другой...

Как же можно думать, что действию, совершаемому извечным в данное «теперь», не может предшествовать другое действие, этому — третье и так далее до бесконечности, так как тянется до бесконечности существование этого [извечного] действователя? Ибо из этого необходимо следует, что действие того, существование чего не может быть ни сопутствуемо временем, ни ограничено им с обеих сторон, также не может быть ни ограничено временем, ни сопутствуемо каким-либо ограниченным отрезком времени. Ибо действие любого существа не отстает во времени от его существования, за исключением того случая, когда есть препятствие, мешающее его существованию достигнуть совершенства, или же когда дело идет о существах, обладающих свободой выбора, но испытывающих при выборе затруднение. Следовательно, тот, кто принимает, что от извечного исходит только такое действие, которое имеет начало во времени, вместе с тем принимает, что его действие является в некотором отношении принужденным и в этом отношении не зависит от его выбора.

Абу-Хамид говорит:

«Третье доказательство извечности мира

Философы настаивают на следующем своем утверждении: существование мира возможно до его существования, так как было бы нелепо полагать, что мир должен быть сначала невозможным, а затем стать возможным; эта возможность не имеет начала, то есть она всегда неизменна, и существование мира остается всегда возможным, ибо ни в какой отрезок времени существование мира не может быть рассматриваемо как невозможное; и если возможность вечна, то вместе с этим и возможное вечно. Смысл нашего выражения, что существование мира возможно, состоит в том, что существование мира не невозможно; а если его существование вечно возможно, то оно никогда не является невозможным, ибо в противном случае если бы оно было когда-нибудь невозможно, то наше утверждение, что существование мира вечно возможно, было бы ложным; если же было бы ложным наше утверждение, что существование мира вечно возможно, то и наше утверждение, что эта возможность вечна, было бы ложным. А если бы было ложным наше утверждение, что эта возможность вечна, то было бы истинно наше утверждение, что эта возможность имеет начало: если же было бы истинно, что эта возможность имеет начало, то мир до этого не был бы возможен, а это привело бы к признанию такого времени, когда мир не был возможен и Аллах не имел власти над ним...

Возражение заключается в следующем утверждении. Начало мира во времени всегда было возможным, так что нет, разумеется, такого времени, которое нельзя было бы представить себе как его начало. Но хотя это начало могло бы быть в любое время, оно все же не наступило в любое время, ибо действительность не совпадает с возможностью, а отличается от нее. Это подобно их рассуждению о месте: они говорят, что мир мог быть больше, чем он есть, или что возможно сотворение некоего тела сверх существующего мира и еще одного тела сверх этого и так до бесконечности, что нет предела возможностям увеличения этого мира и что, однако, не может быть абсолютно заполненного

бесконечного пространства, как и бесконечного, неограниченного существования. Но, как утверждают, возможное — это тело, имеющее ограниченную поверхность, однако при этом не определены размеры этого тела — какое оно: большое или небольшое. То же самое относится к тому, что́ может возникнуть — возможные начала его существования также не определены: будут ли они раньше или позже. Определенно здесь то, что мир есть нечто возникшее во времени, а это и есть то, что́ возможно, и больше ничего».

Я говорю:

Что касается тех, кто полагает, что до существования мира была единая по числу, никогда не прекращавшаяся возможность, то они должны согласиться и с тем, что мир извечен. Что же касается тех, кто, подобно Абу-Хамиду в его ответе, утверждает, что до этого мира были бесконечные по числу возможности миров, то они должны согласиться и с тем, что до этого мира был другой мир, а до этого второго мира — третий и так далее до бесконечности, подобно тому как обстоит дело с отдельными людьми, в особенности когда полагают, что гибель предшествующего есть условие существования последующего. Так, например, если бы Аллах (да будет он превознесен!) мог до этого мира сотворить другой мир, а до этого второго мира — третий, то ряд этот должен был бы продолжаться до бесконечности или же этот ряд должен был бы завершиться таким миром, раньше которого другой мир не мог бы быть создан (мутакаллимы[12], однако, не утверждают этого и не приводят этого в качестве довода для доказательства происхождения мира во времени). Хотя допущение того, что до этого мира мог бы быть другой мир и так далее до бесконечности, и не кажется нелепым, однако при более тщательном рассмотрении оно оказывается нелепым, ибо из него вытекало бы, что Вселенная обладает природой индивида, существующего в этом возникающем и уничтожающемся мире, так что ее происхождение из первого начала было бы подобно происхождению из него индивида, то есть посредством какого-то вечно движущегося тела и какого-то вечного движения. Но в та-

ком случае этот мир составлял бы часть какого-то другого мира, подобно тому как дело обстоит с возникающими и уничтожающимися индивидами этого мира, и тогда этот ряд либо по необходимости завершится миром, извечным как нечто единичное, либо же этот ряд будет бесконечным. А если необходимо прервать этот ряд, то лучше всего прервать его на этом мире, то есть рассматривать его извечным, единым по числу.

[Абу-Хамид говорит]:

«Четвертое доказательство

[философов — следующее]. Они говорят: любой возникающей вещи предшествует материя, которая находится в ней, ибо возникающая вещь не может не нуждаться в материи. По этой причине материя никогда не возникает; то, что́ возникает, — это только формы, акциденции и качества, пребывающие в материи. Доказательство этого состоит в том, что каждый возникающий предмет должен до своего возникновения быть либо возможно сущим, либо невозможно сущим, либо необходимо сущим. Возникающий предмет не может быть невозможно сущим, ибо невозможное само по себе вообще не существует; он не может быть и необходимо сущим, ибо необходимое само по себе вообще не бывает несуществующим; значит, возникающий предмет есть возможно сущее само по себе. Следовательно, этот предмет имеет до своего возникновения возможность возникать, но возможность возникновения есть относительный атрибут, который сам по себе существовать не может. Следовательно, эта возможность нуждается в субстрате, с которым она могла бы сочетаться; но нет другого субстрата, кроме материи, и возможность сочетается с ней таким образом, что мы можем сказать: данная материя получает тепло или холод, белизну или черноту, движение или покой, то есть что в ней возникают данные качества и данные изменения, в силу чего возможность и есть атрибут материи...

В качестве возражения можно сказать: возможность, о которой говорят философы, восходит к суждению разума, и мы называем возможным то, существование чего допускает и не считает невозможным разум; если же разум считает существование чего-то

невозможным, то мы называем это что-то невозможным; [наконец], мы называем нечто необходимым, если считаем, что несуществование его недопустимо. Все это суждения разума, [из которых следует, что возможность] не нуждается в чем-то существующем и не бывает, таким образом, атрибутом последнего...»

Я говорю:

Возможность есть универсалия, у которой, так же как и у других универсалий, имеются единичные вещи, существующие вне ума, а знание есть не знание всеобщего понятия, а такое знание единичных вещей, которое вырабатывается умом, когда он отвлекает от единичных вещей одну общую [для них] природу, распределяющуюся между [различными] материями. Поэтому природа универсалии не тождественна с природой тех вещей, универсалией которых она является. Абу-Хамид своим рассуждением вводит в заблуждение, ибо он утверждает, что природа возможности — это природа универсалии, не говоря при этом о существовании единичных вещей, на которые опирается эта универсалия, то есть общее понятие возможности...

Нельзя сомневаться в том, что понятия разума имеют значение лишь постольку, поскольку разум через их посредство судит о природе вещей, находящихся вне души. Если бы вне души не было ни возможного, ни невозможного, то не было бы никакой разницы, существуют понятия разума или нет, и точно так же не было бы никакой разницы между разумом и воображением...

Он говорит:

«Если скажут: во всех возражениях вы опирались на противопоставление одних сомнительных положений другим, но ничто из того, что́ вы привели, не лишено сомнительности, то на это мы ответим так: возражение, которое необходимо обнаруживает ошибочность рассуждения и разъясняет некоторые стороны вопроса, заключается в том, что приводятся противоположные воззрения и их обоснование. Мы не ставили себе в этой книге другой задачи, кроме обнаружения неясности учения философов и ошибочности их доказательств, дабы вскрыть их непоследовательность. Мы

вели этот разговор не для того, чтобы поддержать какое-то особое учение. Поэтому мы не выходим за пределы цели, преследуемой в этой книге, и не пускаемся в дальнейшие рассуждения относительно доказательств происхождения [мира] во времени, ибо единственное наше намерение—опровергнуть утверждения философов о том, что они познали вечность [мира]. Но после завершения работы над этой книгой мы, если будет угодно Аллаху, сочиним особую книгу, где будет обосновано истинное учение; книгу эту мы назовем «Основоположения веры»; в ней мы будем обосновывать с тем же усердием, с каким мы в этой книге опровергали».

Я говорю:

Что касается противопоставления одних сомнительных положений другим, то оно не приводит к опровержению, а вызывает лишь недоумение и сомнения среди тех, кто сравнивает одно сомнительное положение с другим, не понимая при этом, в чем сомнительность одного положения и в чем ошибочность другого, противоположного ему сомнительного положения...

Прежде чем приняться смущать своих читателей и вызывать в них недоумение, Абу-Хамид должен был сначала установить истину, дабы не случилось так, что его читатель умрет до того, как ознакомится с [обещанной] книгой, или же он сам умрет, не написав этой книги. Но до нас эта книга так еще и не дошла, да, по-видимому, он и не сочинил ее. Что же касается его слов о том, что он в своей книге не ставит себе целью поддержать какое-то особое учение, то сказаны они были им для того, чтобы не подумали, будто он ставит себе целью поддержать учение ашаритов [13]. Из приписываемых ему книг явствует, что в метафизических науках он обращается к учению философов. Самым ярким свидетельством и наиболее убедительным подтверждением тому служит книга его, озаглавленная «Ниша света».

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

История средневековой еврейской философии начинается в VII в. Произведения еврейских философов написаны на древнееврейском и арабском языках (поскольку эти философы в рассматриваемую эпоху, по крайней мере до XII в., жили в странах арабоязычной культуры). Ниже публикуются в переводе А. И. Рубина тексты двух наиболее значительных представителей еврейской философии средневековья — Ибн-Гебироля и Маймонида.

ИБН-ГЕБИРОЛЬ

Соломон бен-Иегуда ибн-Гебироль (ок. 1021/1022 — ок. 1050 или 1070) — еврейский философ и поэт, живший в Испании. Его главное философское сочинение — «Источник жизни» — было написано на арабском языке в виде диалога между учителем и учеником. На еврейских и арабских философов средневековья оно заметного влияния не оказало. В середине XII в. оно было переведено на латинский язык монахом Гундисальви, причем автор был назван Авицеброном (или Авицебролем). Под этим именем ибн-Гебироль приобрел большую известность и влияние среди европейских мыслителей, считавших его арабом. С ним полемизировал или воспроизводил его идеи ряд западноевропейских философов-схоластиков, в том числе Давид Динанский, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Дунс Скот (тексты которых читатель найдет ниже).

Настоящий перевод отрывков из «Источника жизни» осуществлен по древнееврейскому тексту, напечатанному (вместе с французским переводом) в книге: *S. Munk.* Mélanges de philosophie juive et arabe. Nouvelle édition. Paris, 1955. Этот текст представляет собой перевод на еврейский язык примерно одной трети всего арабского оригинала (до нас не дошедшего), воспроизводящий все существенное в содержании арабского

оригинала, в чем можно убедиться, сравнив его с полным латинским переводом «Источника жизни», изданного Беймкером в серии «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», I, 2—4, 1892—1895.

ИСТОЧНИК ЖИЗНИ

КНИГА ПЕРВАЯ

[Предварительные замечания. — Идея всеобщей материи и всеобщей формы. — Различные виды материи]

1. Так как разумная часть — самая лучшая из частей человека, то он в первую очередь должен стремиться к познанию. Он должен больше всего стремиться к познанию самого себя, дабы таким образом достигнуть познания других вещей помимо самого себя, ибо он сам, то есть его сущность, объемлет другие вещи и проникает в них, так что они подпадают под его познавательные силы. Вместе с тем он должен стремиться к познанию конечной причины, ради которой он существует, дабы таким образом достигнуть высшего блаженства, ибо существование человека имеет конечную причину, ради которой он существует, так как все подчинено воле единого существа.

2. Воля есть божественная сила, творящая все и движущая всем, так что нет ни одной вещи, которая была бы независима от нее. Благодаря познанию и деятельности душа соединяется с высшим миром, ибо знание побуждает к деятельности, а деятельность отдаляет душу от противоположных вещей, портящих ее, и возвращает ее к ее природе и к ее сущности. Говоря вообще, знание и деятельность освобождают душу от уз природы, очищают ее от мутного и темного в ней, и тогда она возвращается к своему высшему миру.

3. В бытии имеются всего три вещи, а именно: материя вместе с формой, первая субстанция и воля, представляющая собой промежуточное звено между двумя крайними звеньями. То, что в бытии имеются только эти три вещи, объясняется тем, что не может быть действия без причины и без промежуточного звена между ними. Причина — это первая субстанция, действие — это материя вместе с формой, промежуточное звено между ними — это воля. Материя и форма

подобны телу человека и его форме, которая представляет собой связь его членов; воля подобна душе, а первая субстанция — разуму.

4. То, что́, познакомившись с искусством доказательства, то есть с логикой, нужно изучать раньше всего и что́ нам полезнее всего изучать, — это сущность души, ее силы, ее акциденции и все, что касается ее и связано с ней; ибо душа — субстрат познаний; своими силами, проникающими во все, она постигает все вещи. Когда ты изучишь науку души, ты поймешь ее совершенство, ее бессмертие и ее способность проникать во все; ты будешь поражен ее сущностью, когда ты увидишь, что она в некотором роде носительница всех вещей. Ты почувствуешь тогда, что ты сам объемлешь все то, что́ познаешь из существующих вещей, и что существующие вещи, которые ты познаешь, существуют некоторым образом в тебе самом. Когда почувствуешь, что ты сам объемлешь все то, что́ познаешь, ты увидишь, что ты в одно мгновение объемлешь весь мир. Ты не мог бы это сделать, если бы душа не была и сильной, и тонкой субстанцией, которая проникает во все вещи и есть восприемница всех вещей.

5. Знание — цель существования человека — это познание мира, как такового, и в особенности познание первой субстанции, которая есть его носительница и приводит его в движение. Познать истинную природу субстанции, отвлекаясь от вытекающих из нее действий, невозможно; но возможно познать ее существование, отмеченное теми действиями, которые вытекают из нее. Познание истинной природы субстанции невозможно потому, что она выше всякой вещи и бесконечна.

6. Если все вещи имеют одну всеобщую материю, то отсюда с необходимостью вытекает, что она обладает следующими свойствами: она имеет бытие, существует сама по себе, имеет единую сущность, есть носительница различия и всему дает свою сущность и свое имя. Ей приписывают свойство бытия, потому что небытие не может быть материей того, что́ существует; ей приписывают то свойство, что она существует сама

по себе, ибо если бы всеобщая материя существовала благодаря другой вещи, то было бы невозможно, чтобы нечто продолжалось до бесконечности; ей приписывают единство, потому что мы требуем, чтобы для всех вещей существовала единая материя; она носительница различия, потому что различие находится в формах, а формы не существуют сами по себе; она дает всему свою сущность и свое имя, потому что, коль скоро она носительница всего, из этого с необходимостью вытекает, что она находится во всем, а раз она находится во всем, то из этого с необходимостью вытекает, что она дает всему свою сущность и свое имя.

7. Различие между видимыми вещами находится в видимых формах, а различие между невидимыми вещами находится в невидимых формах, следовательно, различие имеется только в формах вещей. Но невидимая субстанция не имеет формы; это значит, что первая всеобщая материя едина и не имеет различия. Примерами могут служить серьга, кольцо и печать, сделанные из золота; их формы различны, но материя, носительница этих форм, едина и ее сущность едина. Таким образом, вещи различаются по форме, а материя, их носительница, едина.

8. Если мы говорим, что всеобщая материя существует, то это значит, что она существует лишь в том случае, если к ней прибавляется духовная форма; но сама по себе она не способна к свойственному ей бытию, к которому она способна, только когда к ней прибавляется форма; в этом случае она способна к актуальному бытию. Тем не менее, хотя она и не может существовать без формы, она способна к другому бытию, а именно к потенциальному бытию.

9. Материя, так же как и форма, имеет четыре вида, а именно: особенную искусственную материю, особенную естественную материю, всеобщую естественную материю — носительницу возникновения и материю сфер. Каждой из этих материй соответствует форма, носительница которой — данная материя.

10. Эти различные виды материи и формы, как бы они ни различались между собой, имеют общим то, что

все они принадлежат к материи и форме. В чувственных вещах природы, и всеобщих, и частных, нет ничего, кроме материи и формы.

КНИГА ВТОРАЯ

[О субстанции как носительнице телесности]

6. Чем тоньше вещь и чем чище ее субстанция, тем сильнее ее способность воспринимать и схватывать вещи. Разум обладает способностью воспринимать и схватывать все вещи в большей степени, чем то, чтó ниже его; отсюда следует, что его субстанция тоньше и чище, чем субстанции, находящиеся ниже его.

7. Так как разум не имеет отличительной формы, свойственной лишь ему, но в то же время всегда схватывает все формы, то отсюда вытекает, что формы всех вещей суть формы, свойственные его субстанции. Так как все формы суть формы для субстанции разума и вместе с тем различаются разумом, то отсюда вытекает, что они различны по своей сущности.

10. Первая материя — носительница всех форм, так же как количество — носитель фигуры, цвета и других подобных акциденций, а субстанция — носительница количества. Отсюда становится ясно, что видимые вещи суть образы невидимых вещей. Ты поймешь, что все вещи, существующие в первой материи, суть в некотором отношении ее части, и ты увидишь, что первая материя включает их все и что среди этих вещей одни составляют части других. Ты представишь себе первую материю, носительницу всего, как книгу, испещренную письменами, и ты увидишь, как сообразно со способностями человека твой разум охватывает все вещи и витает над ними.

15. Эта вещь иногда называется субстанцией, а иногда материей; отличие между субстанцией и материей состоит в следующем: «материя» обозначает вещь, расположенную к принятию формы, но еще не принявшую ее, между тем как «субстанция» обозначает материю, уже принявшую форму и благодаря этой форме ставшую особенной субстанцией.

20. Ты поймешь тайну воли только после того, как позна́ешь всеобщность материи и формы; ибо это воля творит материю и форму и приводит их в движение. Учение о воле так относится к учению о материи и форме, как учение о разуме к учению о душе; в свою очередь учение о разуме так относится к учению о душе, как учение о материи и форме к учению о разуме.

26. Первое единство, будучи единством по своей сущности, то есть будучи абсолютным единством, творит единство, находящееся ниже его; так как последнее произведено первым и истинным единством, не имеющим ни начала, ни конца, не подверженным каким-либо изменениям и не имеющим различия, то отсюда вытекает, что единство, которое составляет отпечаток первого, то есть произведено им, имеет начало и конец, подвержено изменениям и имеет различие. Оно поэтому не похоже на первое истинное единство; оно множественно, имеет различия и подвержено изменениям, откуда вытекает, что оно способно делиться и занимать различные ступени. Чем больше единство приближается к первому истинному единству, тем более едина и проста материя, представленная в нем, и, наоборот, чем оно дальше от первого единства, тем оно множественнее и сложнее. Вот почему единство, составляющее материю разума, едино и просто, оно само по себе неделимо и немножественно, хотя оно может быть делимо акцидентально. Это единство более простое и более единое, чем другие единства, составляющие другие субстанции, ибо оно находится у крайней верхней границы, у первого единства, создавшего его.

29. Способ, каким всеобщая телесная субстанция существует во всеобщей духовной субстанции, следует сравнить со способом, каким тело существует в душе: подобно тому как душа объемлет тело и есть его носительница, так и всеобщая духовная субстанция объемлет всеобщее тело мира и есть его носительница. И подобно тому как душа сама по себе отделена от тела и соединяется с ним, не касаясь его, так и духовная субстанция сама по себе отделена от тела мира и соединяется с ним, не касаясь его.

КНИГА ТРЕТЬЯ

[О существовании простых субстанций]

6. Микрокосм, то есть человек, по своему порядку и по своему строению подобен макрокосму, то есть Вселенной. Субстанция разума, наиболее тонкая, простая и возвышенная из всех субстанций микрокосма, не соединяется непосредственно с телом, ибо душа и разум суть промежуточные звенья между ними обоими. Подобный же порядок должен существовать и в макрокосме; следовательно, наиболее простая и возвышенная субстанция не соединяется непосредственно с телесностью, то есть с субстанцией, носительницей категорий.

14. Если подумаешь о том, что простая субстанция бесконечна, если рассмотришь ее силу, изучишь ее способность проникать и погружаться в ту вещь, которую она встречает и которая расположена воспринять ее, и проведешь сравнение между ней и телесной субстанцией, то найдешь, что телесная субстанция не может находиться везде, ибо она слишком слаба, чтобы проникать в вещи; но ты найдешь, что простая субстанция, то есть субстанция всеобщей души, проникает в весь мир и погружается в него; подобно этому ты найдешь, что субстанция разума проникает в весь мир и погружается в него. Причина этого состоит в тонкости каждой из этих двух субстанций, в их силе и в их свете; вот почему субстанция разума погружается внутрь вещей и проникает в них. Это рассуждение дает еще более веское доказательство того, что сила бога — да прославится и освятится его имя! — проникает во все, объемлет все и действует во всем без вмешательства времени.

15. Так как субстанция этого мира есть чувственное и сложное тело, то отсюда вытекает, что и отпечаток, производимый в нем духовной субстанцией, также должен быть чувственным. Этот отпечаток, однако, не абсолютно телесный и не абсолютно духовный, а есть нечто среднее между обеими крайностями; подобное этому мы видим в росте, ощущениях, движении, цветах и фигурах, которые, находясь в сложных субстан-

циях, воспринимают отпечатки простых субстанций; эти отпечатки не абсолютно телесны и не абсолютно духовны, ибо они воспринимаются чувствами. Из сказанного нами вытекает, что все формы, воспринимаемые чувствами в телесной субстанции, суть отпечатки разумной духовной субстанции; эти формы чувственны по той причине, что материя, воспринимающая их, близка по своей природе к телесности и что эти формы в разумной и духовной субстанции более просты, чем в материи. Простая духовная субстанция сообщает свою форму и производит свои отпечатки в телесной субстанции таким же образом, как солнце излучает свой свет, который погружается в воздух и проникает в него, не становясь, однако, видимым вследствие тонкости воздуха, пока он не встретит твердого тела, какова земля; тогда свет становится видимым для чувства, так как он не может проникнуть в части земли и распространиться в них, но останавливается у поверхности тел, так что его сущность сжимается и его излучение усиливается. Таким же образом свет одних простых субстанций проникает в другие и сообщается им, не становясь видимым для чувства вследствие тонкости и простоты каждой из этих субстанций; но, когда этот свет доходит до телесной материи, он становится видимым для чувства вследствие плотности телесной субстанции... Простые субстанции, да и вообще все деятельные субстанции совершают свои действия под влиянием первоначального действия воли, которое приводит все в движение и проникает во все. Так мы можем достигнуть понимания того, каким образом первоначальная сила и первоначальное действие проникают во все сущее, ибо если силы простых субстанций, да и вообще всех существующих вещей сообщаются всему, погружаются и проникают во все, то с тем бóльшим правом это следует утверждать относительно силы первого действователя. Вот почему мы говорим, что первый действователь находится во всем и что вне его нет ни одной вещи.

16. Всякое действие исходит из духовной силы, а всякое восприятие — из телесной силы; таким образом, если субстанция и действует, и воспринимает, то

она и духовна, и телесна; если же она отчасти действует, а отчасти воспринимает, то она отчасти духовна, а отчасти телесна. Всякая субстанция, носительница категорий, телесна, поэтому из нее не может исходить никакое действие.

29. Ощущающая душа превосходит растительную в том смысле, что она сочетается с формами тел, подобными ей по своей тонкости, и снимает с тел их телесные формы, тогда как растительная душа сочетается с субстанциями тел, ибо она подобна им по своей плотности, близка к ним и соприкасается с ними.

30. Деятельность ощущающей души состоит в том, что она чувствует формы плотных тел во времени, перемещается в пространстве и издает голоса и звуки, но без порядка, который указывал бы на их смысл. Деятельность разумной души состоит в том, что она чувствует умопостигаемые и тонкие формы, движется среди умопостигаемых вещей вне времени и пространства и издает голоса и звуки в некоем порядке и в некоей последовательности, указывающих на определенный смысл. Деятельность разума состоит в том, что он познает все умопостигаемые формы вне времени и пространства и не испытывает ни желания, ни потребности в какой-либо другой вещи, кроме своей собственной сущности, ибо ему свойственно полное совершенство.

40. Исследуй, каким образом свет сочетается с воздухом, каким образом душа сочетается с разумом, а разум с душой, каким образом сочетаются и связываются между собой различные части тела, а именно: фигура, цвет, количество и субстанция. Тогда ты придешь к заключению, что соединение акциденции с телом, соединение акциденции с душой и соединение души с телом доказывают связь духовных субстанций между собой. Другое доказательство этого: чем тоньше становится тело, тем сильнее становится его связь с душой.

44. Если ты хочешь получить представление об устройстве Вселенной, то есть всеобщего тела и духовных субстанций, объемлющих его, то разбери аналогичное ей устройство человека. Аналогия эта заклю-

чается в следующем: тело человека подобно всеобщему телу, а приводящие его в движение духовные субстанции подобны всеобщим субстанциям, приводящим в движение всеобщее тело; те из духовных субстанций, что занимают более низкую ступень, повинуются высшим и подчиняются им; так продолжается до тех пор, пока движение не доходит до субстанции разума. Ты найдешь, что разум управляет этими субстанциями и господствует над ними; точно так же ты найдешь, что все субстанции, приводящие в движение тело человека, происходят от разума и повинуются ему, а он их господин и судья. — Все это служит к тому, чтобы раскрыть тебе великую тайну и важную истину, которая состоит в следующем: движение низших всеобщих субстанций совершается благодаря движению высших субстанций, то есть по той причине, что они подчинены им и повинуются им, пока движение не доходит до самой высшей субстанции; таким образом, ты найдешь, что все субстанции подчиняются этой последней, повинуются ей и слушаются ее, исполняя ее повеления. Мне вообще кажется, что строй частной души подобен строю Вселенной. — Таков путь достижения нашей цели — высшего счастья и истинного наслаждения.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

[О материи и форме в простых субстанциях]

8. Мы уже раньше показали, что низшее истекает из высшего; отсюда следует, что чувственные сферы истекают из умопостигаемых сфер, откуда в свою очередь следует, что умопостигаемые сферы составлены из материи и формы, подобно тому как из материи и формы составлены чувственные сферы. Отсюда ясно видна невозможность того, чтобы духовная субстанция была только материей или только формой, и необходимость того, чтобы она была составлена из той и другой.

14. Всякая низшая субстанция, как мы уже сказали, есть форма для той субстанции, которая находится выше ее; всякая высшая субстанция есть материя, носительница низшей субстанции; этот последо-

вательный ряд продолжается и дальше, пока он не дойдет до первой материи, абсолютно простой. Отсюда вытекает, что первая материя, которая есть носительница всего, едина. Но так как было доказано, что всякая субстанция, служащая материей для находящегося ниже ее, есть в то же время форма для находящегося выше ее, то отсюда вытекает, что, хотя все субстраты суть материи, служащие субстратами (а это значит, что более тонкие среди субстанций служат субстратом для более грубых), они в то же время суть формы, носительница которых — первая материя... Отсюда вытекает, что различие субстанций происходит исключительно благодаря форме, а не благодаря материи, ибо форм множество, между тем как материя едина.

15. Итак, первая материя, носительница всего, едина, ибо она объединяет в себе и материи чувственных вещей, и материи умопостигаемых вещей, так что все они становятся одной материей. Но если все имеет одну материю, то отсюда следует, что ее свойства находятся во всем; и действительно, если ты исследуешь все субстанции, то найдешь, что во всех них находятся свойства и отпечатки первой материи; так, например, тело — это субстанция, которая есть носительница множества различных форм; но природа и чувствующие души суть носительницы еще большего числа различных форм, ибо именно они запечатлевают свои формы в телах; носители наибольшего числа различных форм — это разумная душа и разум, ибо они заключают в себе все формы... Если ты вдумаешься в это, то есть исследуешь, каким образом, по мере того как субстанция занимает более высокую ступень и приближается к верхнему пределу, эти свойства проникают в субстанции и простираются в них, существуют и утверждаются в субстанции, то для тебя станет очевидно, что эти свойства истекают из более высокой сферы, происходят от первой всеобщей материи, которая охватывает все субстанции, объемлет их и дает им свое имя и свое определение. Если ты примешь во внимание еще и то, что все многообразные вещи стремятся к объединению, то для тебя станет ясно, что материя, которая есть носительница всего, едина; ибо

эти многообразные части не стремились бы к объединению, если бы целое, содержащее и утверждающее их, не было единым.

22. Форма есть совершенный свет, материя противоположна ей; однако, чем более тонкой становится материя и чем выше она поднимается, тем в большей степени субстанция подобно разуму и душе становится более знающей и более совершенной благодаря свету, проникающему в нее, и, наоборот, чем ниже спускается материя, тем более плотной она становится из-за удаленности ее от света, распространяющегося в ней, и из-за множественности своих частей. Нечто подобное происходит и с воздухом: чем больше он удаляется от нас, тем труднее нашей зрительной способности проникать в него и достигать видимых форм, находящихся за ним, из-за удвоения и умножения воздушных слоев, вследствие чего воздух овеществляется и образует препятствие между нашей зрительной способностью и видимым предметом, и, наоборот, чем больше воздух приближается к нам, тем легче наша зрительная способность проникает в него и раздирает его. То же происходит и со светом, проникающим в плотную материю: чем ниже она расположена, тем плотнее она, так что свет не может полностью проникнуть в нее. То же можно сказать о различных частях всеобщей материи: свет не может так легко проникнуть в ее нижние части, как он проникает в ее верхние части.

Истина заключается в следующем: чем вещь чище, тем лучше она сохраняет свойство своего вида, тем сильнее она и более видима; но если в ее состав входит нечто чужеродное, то она становится менее прозрачной и чистой. Так же обстоит дело и со светом, распространяющимся в материи: если он абсолютно чист и свободен от материи, то он более совершенный и более сильный; подобным же образом если он смешивается с более прозрачной частью материи, то он лучше сохраняет свойство своего вида, он сильнее и прочнее, чем когда смешивается с более грубой частью материи. Из этого явствует, что изменение света, распространяющегося в материи, имеет своей причиной

исключительно материю, а не свет сам по себе. Это можно сравнить со светом солнца, когда он смешивается с темнотой, или же с прозрачной и белой тканью, облекающей черное тело: вследствие преобладания черного цвета не видна ее белизна. С этим можно сравнить, например, свет, проникающий через три оконных стекла: второе стекло получает меньше света, чем первое, а третье — меньше света, чем второе. Ясно, что причина этого не в том, что свет сам по себе слаб, причина этого — оконные стекла, которые, будучи телесны и плотны, образуют препятствие, мешающее распространению света.

31. Свет, распространяющийся в материи, излучается другим светом, находящимся выше материи, то есть светом, находящимся в сущности деятельной силы; я имею здесь в виду волю, заставляющую форму переходить из потенциального состояния в актуальное... Свет, распространяющийся в воздухе, составляет ничтожную величину по сравнению со светом, находящимся в самом солнце, а в таком именно отношении находится форма материи к форме воли. Формой называется не первый свет, а только второй, ибо второй имеет своей носительницей материю и служит ей формой, между тем как первый свет не имеет никакого носителя и, следовательно, ничему не служит формой.

КНИГА ПЯТАЯ

[О всеобщей материи и всеобщей форме]

1. Цель этой пятой книги — говорить о всеобщей форме и всеобщей материи, рассматривая их независимо друг от друга, а также изложить учение о сущности каждой из них и о значении, которое следует им приписать; это послужит нам как бы лестницей, по которой мы сможем подняться до познания воли и первой субстанции.

7. Мы можем представить себе, что тот способ, каким форма сочетается с материей, напоминает тот способ, каким свет сочетается с воздухом или каким мелодия, то есть движение, сочетается с голосом, ибо и

свет, и звук сочетаются со своей материей, не будучи ограничены сами по себе.

25. Низшее должно служить веществом для находящегося выше его, ибо высшее действует на находящееся ниже его. Вот почему ученые говорят, что только первый разум полностью соответствует представлению об истинной форме; они называют его деятельным разумом.

26. Чем больше форма спускается вниз и овеществляется, тем лучше она воспринимается чувством; таков, например, цвет, который из всех форм наиболее доступен для чувства.

29. Невозможно дать дефиницию всеобщей материи и всеобщей формы, ибо нет рода, который был бы выше их и мог бы послужить основой для их дефиниции.

40. Остановись в своем уме у границы творения — я хочу сказать: там, где начинается соединение материи с формой, — и представь себе субстанцию, не имеющую ни начала, ни конца, — это и есть субстанция творца, да будет благословенно его имя! Представь себе, далее, что все духовное и телесное бытие существуют в субстанции творца так, как, согласно твоему представлению, какое-нибудь понятие существует в душе. Тогда ты увидишь, что сила творца, то есть его воля, существует во всем бытии.

41. Материя существует в знании божества о ней, подобно тому как земля существует в центре неба; форма блистает над ней и погружается в нее, подобно тому как свет солнца блистает в воздухе и над землей и разливается по ним. Эта форма называется светом, потому что слово, из которого истекает форма, есть свет, то есть умственный свет, а не чувственный; говоря иначе, подобно тому как природа света состоит в том, что он обнаруживает и показывает форму вещи, после того как она была скрыта, так и форма, когда сочетается с материей, обнаруживает вещь, после того как она была скрыта; таким образом, именно благодаря ей вещь и существует.

47. Движение всего движущегося направляется к единству и совершается благодаря единству; доказывает это то, что все движущееся движется только

для обретения формы, а форма есть не что иное, как отпечаток единства. Единство — это благо; следовательно, движение всех вещей совершается только для достижения блага, которое и есть единство. Другое доказательство этого: ни одна из существующих вещей не желает быть множественной, все они желают быть единым; следовательно, все они жаждут единства.

48. Под влечением и любовью мы необходимо понимаем стремление прилепиться к любимому предмету и соединиться с ним; а так как материя стремится сочетаться с формой, то отсюда вытекает, что ее движение совершается из любви к форме и влечения к ней. То же можно сказать обо всем, что движется в поисках формы.

49. Ты скажешь: если движение материи для обретения формы совершается только вследствие ее влечения к первому существу, то между ними обоими должно существовать подобие, ибо влечение и сочетание имеют место только между существами, подобными друг другу. Я отвечу тебе так: между материей и первым существом имеется подобие только в том смысле, что материя получает свет, содержащийся в сущности воли, что направляет материю к воле и вызывает влечение к ней. Но материя движется не для того, чтобы достигнуть сущности воли, а для того, чтобы достигнуть формы, исходящей из воли.

56. Существуют три источника знания и три корня его: первое знание — это знание о материи и форме; второе — это знание о действующем слове, то есть о воле; третье — это знание о первой субстанции. Кто овладел этими тремя общими знаниями, тот имеет знание о всякой вещи, насколько это возможно для способности человеческого ума; после того как он приобретет эти знания, ему нечего больше искать, так как в них содержится все.

57. Различие между движением и словом таково: слово — это сила, разлитая в духовных субстанциях и сообщающая им знание и жизнь; движение — это сила, разлитая в телесных субстанциях и сообщающая им действие и страдание. Слово, то есть воля, после того как оно создало материю и форму и сочеталось с ними, подобно тому как душа сочетается с телом, разли-

вается среди них, пребывает с ними и пронизывает их сверху донизу.

72. Из всего сказанного ясно, что в сотворенных вещах нет ничего, кроме материи и формы; ясно также, что движение есть сила, истекающая из воли, а воля есть божественная сила, которая пронизывает все, подобно тому как свет пронизывает воздух, душа — тело, а разум — душу.

73. Ты должен напрягать все силы, дабы понять сущность всеобщей материи и всеобщей формы, рассматривая каждую независимо от другой, понять, каково отличие, присущее форме, каким способом форма сообщается материи и полностью проникает в нее, как она пробегает по всем субстанциям, сообразно с различными занимаемыми ими ступенями; ты должен отделять материю от формы, форму от воли и волю от движения, отмечать в своем уме различие между одними представлениями и другими, применяя правильное определение. Когда ты получишь основательное знание обо всем этом, твоя душа очистится, а твой ум прояснится, проникнет в мир разума и ты охватишь своим взором всеобщность материи и формы. Материя со всеми формами, заключенными в ней, будет для тебя как бы открытой книгой; ты будешь рассматривать знаки, начертанные на ней, созерцать умственным взором ее фигуры, и тогда ты начнешь понимать и то, чтó кроется за всем этим. Цель всего этого — познание мира божества, который обладает абсолютной величиной, между тем как все, что находится под ним, ничтожно мало по сравнению с ним. К этому возвышенному знанию ведет двоякий путь: сначала нужно приобрести знание о воле, которая охватывает материю и форму, то есть знание о высшей силе, свободной от всякой примеси материи и формы; затем, дабы достигнуть познания этой силы, целиком отличающейся и от материи, и от формы, следует сочетаться с силой, облеченной в материю и форму; при помощи этой силы следует подниматься ступень за ступенью, пока не дойдем до начала и источника этой силы. Избегание нами смерти и соединение с источником жизни — вот плод, который мы соберем на этом пути.

74. Если ты спросишь, какими средствами мы можем добиться исполнения этой возвышенной надежды, то отвечу: отрешись от чувственных вещей, погрузись в умопостигаемые вещи и соединись с тем, кто дарует благо; ибо, если ты так будешь поступать, то он обратит на тебя свой взор и сотворит для тебя благо, ибо он источник благодеяния. Да будет он благословен!

МАЙМОНИД

Маймонид (Моисей бен Маймун, 1135—1204) — еврейский средневековый философ, теолог и ученый. Родился в Кордове, в столице Испанского арабо-марокканского халифата, получил религиозно-иудаистское образование. Преследование евреев в Испании заставило Маймонида покинуть город Кордову, а затем и страну. В 1165 г. Маймонид поселился в Каире, столице египетского халифата, и в 1187 г. стал лейб-медиком султана Салах-ад-Дина (Саладина). Здесь Маймонид написал на арабском языке свое главное философское произведение — «Путеводитель заблудших» (1190), которое еще при жизни автора было переведено на еврейский язык («Мойре невухим», 1204), а еще позже, в Европе, и на латинский язык. В целом это произведение представляет собой попытку примирения философии Аристотеля с положениями иудаизма. Оно состоит из трех частей. Первая из них рассматривает проблему антропоморфизма, поскольку единый древнеиудейский бог Яхве (Иегова) представлен в Ветхом завете в образе человека, а также дает изложение и критику философско-теологического учения приверженцев ортодоксального богословия — калама (в особенности мутакаллимов). Вторая содержит доказательства существования бога, обсуждает проблему материи и формы, сущность божественного творчества, стремится дать философское осмысление пророчества, которому отведена столь важная роль в писании (особенно в Ветхом завете). Третья посвящена рассмотрению взаимоотношений бога и мира, божественного провидения, проблеме зла, свободы воли, здесь содержится попытка рационализации моральных предписаний, содержащихся в Торе, священном писании иудаизма.

Приводимые ниже тексты заимствованы из первой части «Мойре невухим». 71-я и 72-я главы этого произведения, яркие и типичные для средневековой натурфилософии и космологии, опубликованы в «Приложении» к книге С. Н. Григоряна «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.». М., 1960.

ПУТЕВОДИТЕЛЬ ЗАБЛУДШИХ

ВВЕДЕНИЕ

Цель этого сочинения и подобных ему творений состоит в том, чтобы согласовать Тору с истинной нау-

кой. Я ставлю себе целью просветить набожного человека, в душе которого укоренилась вера в истинность нашей Торы и который добросовестно исполняет свои обязанности в поведении и в делах веры, но в то же время глубоко изучил философские науки. Человеческий разум влечет его к себе; однако он считает трудным принять как разумное учение, основанное на дословном толковании Торы и считающее правильными те значения, которые он или другие дают равнозвучным, но разнозначным словам, инноречиям и смешанным терминам. Это приводит его в смущение и тревогу. Если он будет руководиться своим разумом и откажется от мнений, основанных на этих выражениях, то он будет считать, что отверг основные принципы Торы; если же он будет придерживаться мнений, основанных на этих выражениях, так что он не будет следовать своему разуму и откажется от его руководства, то он увидит, что нанес ущерб и вред своей вере. Ибо он тогда останется при тех причудливых представлениях, которые вызвали у него страх и боязнь, причинили мучения и внушили великую смуту.

Это сочинение ставит себе и другую цель. Оно стремится объяснить некоторые очень темные иносказания, встречающиеся в книгах пророков, причем в них не указано, что они суть иносказания. Невежественные и поверхностные читатели понимают их дословно и не видят их скрытого содержания. Если эти выражения принимать дословно, то даже образованный человек испытает великое замешательство; но он почувствует себя освобожденным от своих сомнений, если мы ему объясним смысл иносказания или же обратим его внимание на это. Вот почему сие сочинение называется Путеводителем заблудших.

Я не считаю, что сие сочинение устранит все сомнения у внимательного читателя, но утверждаю, что оно устранит бо́льшую часть великих сомнений, в нем возбужденных. Пусть образованный человек не требует от меня, чтобы всякий раз, как коснусь какого-нибудь предмета, я полностью исчерпал его, и пусть он не надеется на это; пусть не ожидает того, что, излагая смысл какого-либо иносказания, я дам полное объяс-

нение всех его частей. Такое полное изложение невозможно даже тогда, когда изучение ведется путем вопросов и ответов; тем более оно невозможно для пишущего книгу, ибо в этом случае он рискует стать мишенью для всякого чванного глупца, который направит в него стрелы своего невежества...

Знай, что и в науке о природе есть такие предметы, которые не следует излагать полностью. Наши мудрецы выставили следующее правило: «Маасе Берешит не следует излагать в присутствии двух лиц». Если бы кто-нибудь захотел излагать эти предметы полностью в письменном виде, то это значило бы, что он хочет их объяснить тысячам лиц. По этой причине наши пророки излагают эти предметы иносказательно, а наши мудрецы, следуя методу священных книг, говорят о них в иноречиях и иносказаниях; ибо существует очень близкое родство между этими предметами и метафизической наукой, и их тайны действительно составляют часть тайн метафизики. Не думай, что эти великие тайны могут быть до конца поняты кем-либо из нас. Дело обстоит не так. Иногда истина обнаруживается столь ярко, что мы ее воспринимаем как бы при свете дня; но затем наша природа и наши привычки скрывают ее от нас, и мы погружаемся в такую же густую тьму, в какой пребывали раньше. Мы похожи на тех, кто воспринимает непрерывно следующие друг за другом молнии, но сам пребывает в глубокой ночной тьме. Если эти вспышки следуют друг за другом очень быстро, то они образуют как бы сплошной свет, так что ночь превращается в день. Такого высокого пророческого совершенства достиг величайший из наших пророков Моисей, которому бог сказал: «А ты здесь останься со мной» [Второзак., V, 28], и о котором сказано: «Стало сиять лучами лицо его от того, что бог говорил с ним» [Исход, XXXIV, 29]. Между одной молнией и другой может быть значительный промежуток; такова степень [совершенства] большинства пророков. Другие воспринимают в течение целой ночи лишь одну молнию; о них сказано: «Они стали пророчествовать, а потом перестали» [Числа, XI, 25]. Некоторые воспринимают молнии с различными промежутками; другие же находятся в

положении людей, тьма которых освещается не молниями, а некоторого рода кристаллами, или похожими на них камнями, или другими субстанциями, обладающими свойством сиять ночью; и хотя эта доля света мала, однако она для них не сплошная, а то появляется, то исчезает подобно «пламени вращающегося меча».

Степени совершенства людей видоизменяются сообразно этим различиям. Относительно тех, кто не видит света ни разу и бродит в сплошной тьме, сказано: «Не знают, не разумеют, во тьме ходят» [Псалом LXXXI, 5]. Истина, хотя и сияет столь ярко, совершенно скрыта от них, так что к ним подходят следующие слова писания: «И ныне люди не могут глядеть на светило, которое ярко сияет в небесах» [Иова, XXXVII, 21]. Такова толпа обыкновенных людей; настоящее сочинение не принимает их во внимание...

Если бы кто-нибудь захотел обучать этим предметам, не пользуясь иносказаниями и иноречиями, то его выражения стали бы столь темными и краткими, что они не были бы более понятны, чем иносказания и иноречия. Можно сказать, что ученые и мудрецы руководились в этом отношении божественной волей, подобно тому как они подчинялись законам природы в предметах, касающихся тела. Ты, конечно, знаешь, что всемогущий, желая исправить нас и усовершенствовать состояние нашего общества, открыл нам законы, которые должны руководить нашими действиями. Это возможно лишь в том случае, если наше умственное развитие дошло до известной ступени. Сначала мы должны образовать понятие о нашем творце, которое соответствовало бы нашим умственным способностям; это возможно лишь посредством науки метафизики. Но эту науку мы можем изучить лишь после того, как изучили физику, ибо последняя граничит с метафизикой и должна предшествовать ей в обучении, как это известно всем занимавшимся этими вопросами. Вот почему всемогущий начал свою книгу с описания творения, что, как мы объяснили, составляет науку физику. Но этот предмет очень важен и значителен, а наша умственная способность недостаточна для того, чтобы полностью постигнуть эти великие вопросы. Поэтому, когда божест-

венная мудрость пожелала сообщить нам те глубокие истины, которые она считала необходимыми для нас, она воспользовалась иносказаниями и инноречиями и весьма темными выражениями. Так и наши мудрецы сказали: «Существу из плоти и крови невозможно полностью объяснить творение. Поэтому писание просто рассказывает нам: вначале бог сотворил небо и землю». Значит, наши мудрецы обратили внимание на то, что упомянутые предметы составляют великую тайну. Ты знаешь также изречение Соломона: «Далеко то, что было, и глубоко-глубоко: кто постигнет его?» [Екклезиаст, VII, 24]. Все эти предметы излагаются посредством равнозвучных, но разнозначных слов, так что необразованный может понимать их в одном смысле, соответствующем мере его понимания и незначительной силе его постижения, а образованный может понимать их в другом смысле.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Не думай, что только метафизику следует излагать простому народу осторожно, это относится также к большей части физики. Мы часто ссылались на следующее изречение наших мудрецов: «Маасе Берешит не следует излагать в присутствии двух лиц». Этим правилом руководились не только богословы; древние философы и ученые других народов точно так же выражались темным и загадочным языком, когда разбирали вопросы о началах вещей. Так, Платон и его предшественники называли материю женщиной, а форму — мужчиной. Ты знаешь, что существуют три начала возникающих и уничтожающихся вещей, а именно: материя, форма и отсутствие особой формы, соединенное всегда с материей; если бы материя не была связана с этим отсутствием особой формы, то она не могла бы воспринять новую форму. В этом смысле отсутствие особой формы принадлежит также к началам. Как только материя получает известную форму, прекращается отсутствие этой формы, а именно той, которую материя только что получила; отсутствие этой формы заменяется отсутствием другой формы, и так происходит со все-

ми возможными формами, как это объясняют трактаты по физике.

Если даже эти философы, которые ничего не теряли от ясного изложения предмета, все же при обсуждении метафизических вопросов пользовались фигурами и иноречиями, то тем более нам, исповедующим определенную веру, не следует выражаться ясно относительно таких предметов, которые выше понимания толпы или же могут быть поняты в смысле, противоречащем тому, который мы имеем в виду.

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Начало истории средневековой философии в странах Западной Европы обычно датируется VI—VII вв., а конец — XIV столетием. Все философские произведения этой эпохи были написаны на латинском языке. Ниже публикуются тексты некоторых, наиболее крупных философов стран Западной Европы IX—XIV вв В предварительных замечаниях к текстам даны более конкретные сведения об этих философах и указаны фамилии составителей и переводчиков.

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Иоанн Скот Эриугена (Эригена, ок. 810—877) — крупнейший философ раннего европейского средневековья, толковавший христианское вероучение в духе неоплатонизма. По происхождению ирландец, однако его философская деятельность протекала в Париже, куда Иоанн был приглашен для перевода с греческого на латинский язык Ареопагитик (произведений Дионисия Ареопагита, как тогда были твердо убеждены). Написал также ряд комментариев к произведениям Григория Нисского (виднейшего представителя греко-восточной патристики, IV в.), Максима Исповедника (византийского теолога и философа VII в., крупнейшего комментатора Ареопагитик), а также Августина и Боэция. Однако в историю средневековой европейской философии Эриугена вошел прежде всего благодаря своему произведению «О разделении природы» (867), в котором он на основе неоплатоновских идей Ареопагитик пришел к некоторым пантеистическим представлениям, впоследствии (в начале XIII в.) осужденным католической церковью как еретические. Менее значительную роль сыграло другое произведение Иоанна Скота — «О предопределении». Отрывки из этих произведений (главным образом, конечно, из «Разделения

природы»), публикуемые ниже, подобраны тематически и переведены С. С. Аверинцевым по изданию: «Patrologiae cursus completus seria latina, accurante I. Migne», t. 122. Ссылки даны в соответствии с международной рубрификацией, принятой для этих произведений.

[ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ РАЗУМОМ И ВЕРОЙ]

УЧИТЕЛЬ. Итак, пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума. Истинный авторитет не противоречит правильному разуму, так же как правильный разум — истинному авторитету. Ведь не может быть сомнения, что оба проистекают из одного и того же источника, а именно из божественной мудрости («О разделении природы» I, 66, 511 В).

УЧИТЕЛЬ. Тебе, я полагаю, небезызвестно, что первичному по природе принадлежит больше достоинства, нежели первичному по времени. УЧЕНИК. Это известно едва ли не каждому. УЧИТЕЛЬ. Мы знаем, что разум первичен по природе, авторитет же — по времени. Ведь хотя природа сотворена тогда же, когда и время, однако авторитет возник не от начала времени и природы. Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей. УЧЕНИК. И этому учит нас разум. Авторитет рождается из истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ведь всякий авторитет, не подтверждаемый истинным разумом, представляется слабым. Но истинный разум, нерушимый и незыблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный авторитет есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? УЧИТЕЛЬ. Никоим образом. Стало быть, для решения предлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету («О разделении природы» I, 69, 513А).

Не было бы нужды и приводить суждения святых отцов — тем паче, что большинству они известны, — если бы не возникала насущная необходимость защи-

тить умозаключение против тех, кто ничего не смыслит в умозаключениях и больше доверяет авторитету, нежели разуму («О разделении природы» IV, 9, 781 С).

Я не настолько запуган авторитетом и не до такой степени робею перед натиском малоспособных умов, чтобы не решиться открыто провозгласить положения, ясно составленные и без всякого сомнения определенные истинным разумом, в особенности же когда приходится рассуждать о таких материях только среди мудрых, для которых нет ничего сладостнее, нежели внимать истинному разуму («О разделении природы» I, 67, 512 В).

Поскольку всякий род благочестивого и совершенного учения, посредством которого и наиприлежнейше изыскивается, и наиочевиднейше обнаруживается порядок всех вещей, основывается на той науке, которую греки имеют обыкновение именовать философией, мы полагаем необходимым сказать несколько слов о ее разделах или частях... Но разве рассуждать о философии — это не то же самое, что изъяснять правила истинной религии, посредством которой первую и высшую причину всех вещей — бога — и смиренно почитают, и разумно исследуют? Итак, истинная философия есть истинная религия и, обратно, истинная религия есть истинная философия («О предопределении» I, 357 С— 358 А).

Важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить самое человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что́ совершается в ней самой, как она хочет знать то, что́ обретается превыше ее? («О разделении природы» II, 32, 610 D — 611 А).

Ведь нас не отговаривают, а, напротив, поощряют исследовать себя самих; как сказал Соломон: «Если не познаешь самого себя, ступай на пути скотов». Ведь не далеко ушел от бессловесных животных тот, кто не ведает ни себя самого, ни общей природы рода человеческого. И Моисей говорит: «Внимай самому себе» (Второзак. IV, 9) и читай, как бы в книге, историю действований души. Ведь если мы не желаем познать и исследовать самих себя, это очевидным образом означает, что у нас нет стремления возвратиться к тому,

что́ превыше нас, а именно к нашей причине; и через это нам придется лежать в плотском гробе материи и в той смерти, которая есть невежество. Ибо нет иного пути к чистейшему созерцанию первообраза, кроме возможно более точного познания ближайшего к нему отражения его. Ведь между первообразом и подобием, то есть между богом и человеческим естеством, нет ничего посредствующего («О разделении природы» V, 31, 941 B).

[«ПРИРОДА» КАК ПРЕДЕЛЬНО ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ И ЕЕ РАЗДЕЛЕНИЕ]

Когда я часто искал и размышлял прилежнее, чем это позволяли мои силы, мне представлялось, что для всех вещей, которые либо доступны восприятию ума, либо превышают его усилия, первейшее и предельное разделение есть разделение на сущее и не-сущее, и для всего этого имеется общее обозначение — по-гречески physis, а по-латыни natura («О разделении природы» I, 1, 441 A).

Мне представляется, что разделение природы по четырем различиям допускает четыре вида: во-первых, творящий и не сотворенный; во-вторых, сотворенный и творящий; в-третьих, сотворенный и не творящий; в-четвертых, не творящий и не сотворенный («О разделении природы» I, 1, 441 B).

Мы говорим, что целокупная природа имеет формы в том отношении, что от нее некоторым образом обретает формы наше разумение, когда пытается ее рассматривать, ибо сама по себе целокупная природа не повсюду обретает формы. Если справедливо наше утверждение, что она объемлет в себе бога и тварь, то в качестве творящей она сама не приемлет в себе никаких форм, но сформированные ею природы являют многообразие форм («О разделении природы» II, 1, 525 B—C).

[БОГ, ЕГО АТРИБУТЫ, ПОЗНАВАЕМОСТЬ И ОТНОШЕНИЕ К ЧЕЛОВЕКУ]

УЧИТЕЛЬ. Скажи, прошу тебя: неужели высшая, простая и божественная природа принимает какие-либо акциденции? УЧЕНИК. Прочь такую мысль! УЧИ-

ТЕЛЬ. Неужели она сообщает какому-либо предмету акциденции? УЧЕНИК. И этого я не сказал бы; иначе она представится страдательной, изменяемой и восприимчивой к иной природе. УЧИТЕЛЬ. Итак, она не приемлет никакой акциденции и не сообщает никому. УЧЕНИК. Безусловно, никакой и никому. УЧИТЕЛЬ. Действие и испытывание действия суть акциденции? УЧЕНИК. И это — аксиома. УЧИТЕЛЬ. Стало быть, высшая причина и высшее начало всех вещей, которое есть бог, не может ни действовать, ни испытывать действие. УЧЕНИК. Это умозаключение загнало меня в тупик. Если я объявляю его ложным, то сам разум, пожалуй, осмеет меня и не позволит легкомысленно взять назад данное согласие. Если же я признаю его верным, то с необходимостью последует вывод, что положение о действии и испытывании действия, коль скоро я его принял, распространяется и на прочие всякого рода глаголы действительного и страдательного залогов, как-то: бог не может любить и быть любимым, не может двигать и быть движимым, более того, не может ни быть, ни существовать. Но если это так, видишь ли ты, скольким и сколь острым стрелам Священного писания я себя подставлю? Мне кажется, отовсюду свистят эти стрелы и вопят, что наш вывод ложен. Кроме того, я думаю, что ты и сам понимаешь, до чего трудно внушить такие мысли простым душам; ведь даже уши тех, кто кажется мудрым, при таких словах цепенеют от ужаса. УЧИТЕЛЬ. Не дай запугать себя. Сейчас мы должны следовать разуму («О разделении природы» I, 63, 508 B—D).

В каком смысле можно сказать, что бог предведает нечто предведением или предопределяет предопределением, коль скоро для него нет будущего, ибо он ничего не ожидает, и нет прошедшего, ибо для него ничто не преходит? Подобно тому как в нем нет пространственных отстояний, так нет в нем и временных промежутков («О предопределении» IX, 392 B).

Богу со-вечно и со-сущностно его созидание... Для бога нет различия между его бытием и его деланием, а его бытие и есть в то же время созидание... Когда мы слышим, что бог все создал, мы должны понимать под

этим не что иное, как то, что бог есть во всем, то есть что он существует как сущность всех вещей («О разделении природы» I, 72, 517 D—518 А).

Итак, в боге нет различия между его бытием и волей, или созиданием, или любовью, или милосердствованием, или взиранием, слушанием и прочими действиями подобного рода, которые, как мы говорили, могут называться в связи с ним, а дóлжно принять, что все это в нем есть одно и то же и присутствует в его неизреченной сущности в том же смысле, в каком он дозволяет себя обозначать («О разделении природы» I, 73, 518 C—D).

И таково осмотрительное, и спасительное, и соборное исповедание касательно бога, согласно которому мы сначала следуем катафатике, то есть утверждению, и приписываем богу различные предикаты либо через имена существительные и прилагательные, либо через глаголы, но не в собственном, а в переносном смысле, а затем переходим к апофатике, то есть отрицанию, и отрицаем все утвердительные предикаты, притом уже не в переносном, а в собственном смысле. Ведь более истинно отрицать, что бог есть нечто из того, чтó о нем говорится, нежели утверждать, что он есть [нечто из этого]; наконец, сверхсущностная природа, которая творит все и не творима, должна быть сверхсущностно сверхвосхваляема («О разделении природы» I, 76, 522 А—В).

Ведь мы не узрим самого бога через него самого, ибо так его не зрят даже ангелы; это и невозможно для какой бы то ни было твари. Ведь он, по слову апостола [Павла], «один имеет бессмертие и во свете живет неприступном» (1 Тим. VI, 16). Созерцать же будем некие богоявления, совершаемые им в нас («О разделении природы» I, 8, 448 В—С).

Если бог познает самого себя, [познает], чтó он есть, разве он не определяет самого себя? Ибо все, относительно чего постигнуто, чтó оно есть, может быть определено им самим или кем-то иным. Но в таком случае бог не всецело, а лишь в частном отношении беспределен, если не может быть определен лишь тварью, самим же собою — может; иначе говоря, он пребывает

предельным для самого себя и беспредельным для твари («О разделении природы» II, 28, 587 B).

Как же беспредельное может быть в чем-то определено самим собою или в чем-то постигнуто, если оно познает себя сущим превыше всего предельного и беспредельного, предельности и беспредельности? Следовательно, бог не знает о себе, чтó он есть, ибо он не есть никакое «что»; ведь он ни в чем непостижим ни для самого себя, ни для какого бы то ни было разумения («О разделении природы» II, 28, 589 B).

Никто из благочестиво познающих и посвященных в божественные таинства, услышав о боге, что бог не может постичь самого себя, чтó он есть, не должен понимать это в ином смысле, нежели что сам бог, который не есть никакое «что», совершенно не ведает в себе самом, что он не есть... УЧЕНИК. Твои слова об этом дивном божественном неведении, в силу которого бог не постигает, чтó он сам есть, представляются мне, сознаюсь, хотя и темными, однако не ложными, но истинными и правдоподобными. Ведь ты утверждаешь не то, будто бог не знает себя самого, а лишь то, что он не знает, что он есть («О разделении природы» II, 28, 589 B—590 C).

УЧЕНИК. Но меня сильно занимает, каким же образом неведение присуще богу, для которого ничего не скрыто ни в нем самом, ни в происходящем от него. УЧИТЕЛЬ. Так напряги свой ум и прилежно поразмысли над вышесказанным. Ведь если ты чистым духовным взором усмотришь силу вещей и слов, ты с величайшей ясностью, ничем не замутненной, уразумеешь, что богу не присуще никакого неведения. Ибо его неведение есть неизреченное постижение («О разделении природы» II, 28, 593 C).

УЧЕНИК. Ибо яснее солнечного луча, что под божественным неведением дóлжно разуметь не что иное, как непостижимое беспредельное божественное знание. Ибо то, что святые отцы (имею в виду Августина и Дионисия) наиправдивейше говорят о боге (Августин: «Бог лучше познается через неведение», а Дионисий: «Неведение его есть истинная мудрость»), следует, как я полагаю, относить не только к умам, благочестиво и

прилежно его взыскующим, но и к нему же самому.. И насколько он не постигает себя как нечто существующее в вещах, им сотворенных, настолько же он постигает себя как сущее превыше всего, и потому неведение его есть истинное постижение. И насколько он не знает себя в сущих вещах, настолько же он знает, что возвышается надо всем; и потому через незнание себя самого лучше знает себя самого. Ибо лучше знать себя удаленным от всех вещей, нежели если бы бог знал себя включенным в число всех вещей («О разделении природы» II, 29, 597 С—598 А).

Разве что кто-нибудь сказал бы так: бог объемлет себя лишь в том смысле, что сознает себя необъемлемым; постигаст себя [лишь] в том смысле, что сознает свою непостижимость; разумеет себя [лишь] в том смысле, что сознает, что ни в чем уразуметь его невозможно. Ибо он превосходит все, что есть и может быть («О разделении природы» III, 1, 620 D).

АБЕЛЯР

Петр Абеляр (1079—1142) — крупнейший философ схоластик раннего средневековья Родился в Бретани в семье рыцаря феодала Отказавшись от своих прав на поместье и имение в пользу братьев, Абеляр целиком отдался изучению философии Сначала в Париже был учеником известного тогда теолога и философа-реалиста Гильома из Шампо (ок 1068—1121), с которым вскоре разошелся Абеляр основал собственную школу и с большим успехом преподавал в ней (в различных местах, но главным образом в Париже) Ученики стекались к нему из различных концов Европы В жизни Абеляра большую роль сыграл его знаменитый роман с Элоизой, его ученицей, окончившийся несчастьем, — пострижением ее в монахини и уходом в монастырь самого философа Но еще больше волнений ему доставили своими преследованиями реакционные теологи (в особенности Бернар Клервосский, Альберик Реймсский, Лотульф Ломбардский и Готфрид Шартрский) Они были главными деятелями церковного собора в Суассоне в 1121 г, осудившего Абеляра как еретика и принудившего его публично сжечь свой богословский трактат Вторично учение Абеляра было осуждено на Сансском соборе в 1140 г, незадолго до смерти мыслителя Среди произведений Абеляра большое место занимает его автобиография «История моих бедствий» (она написана между 1132 и 1136 гг), содержащая ряд интересных мировоззренческих и философских характеристик той эпохи Значительную роль в развитии пере-

довой европейской средневековой идеологии и философии сыграло его произведение «Да и Нет», состоявшее из огромного количества цитат, выбранных Абеляром из произведений различных церковных авторитетов, дававших на одни и те же вопросы нередко прямо противоположные ответы. Очень важен «Пролог» Абеляра к этому сочинению. Среди других его трактатов — «Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все ее положения за софизмы и обман», а также «Диалог между философом, иудеем и христианином». Отрывки из всех этих произведений, помещаемые ниже, заимствованы из издания «Петр Абеляр. История моих бедствий». М., 1959. Все они были переведены с латинского языка (языка оригинала) из 178-го тома указанного выше издания Ж.-П. Миня. Из других произведений Абеляра, остающихся не переведенными на русский язык, следует назвать «Этику, или Познай самого себя», «Введение в теологию», «Христианскую теологию», трактаты «О божественном единстве и троичности», «Диалектику», а также «Глоссы» (т. е. толкования, комментарии) к «Введению» Порфирия и к аристотелевским «Категориям» и «Об истолковании».

ИСТОРИЯ МОИХ БЕДСТВИЙ

Тогда я возвратился к нему[1], чтобы прослушать у него курс риторики, причем в ходе наших неоднократно возникавших споров я, весьма убедительно опровергнув его доводы, вынудил его самого изменить и даже отвергнуть его прежнее учение об универсалиях. Было же его учение об общих понятиях таково: он утверждал, что вещь одна и та же по сущности находится в своих отдельных индивидуумах вся целиком и одновременно; последние же различаются [между собой] не по [своей] сущности, но только в силу многообразия акциденций. И это свое учение он исправил таким образом, что наконец сказал: одна вещь является тождественной [с другой] не по сущности, а в силу безразличия.

А ведь этот вопрос об универсалиях был у диалектиков[2] всегда одним из важнейших, и он настолько труден, что даже Порфирий в своем «Введении», говоря об универсалиях, не решился определить их, заявив: «Это — дело чрезвычайной глубины». После того как Гильом изменил и даже был вынужден отвергнуть свое прежнее учение, к его лекциям начали относиться так пренебрежительно, что едва даже стали

допускать его к преподаванию других разделов диалектики, как будто бы только в учении об универсалиях заключается, так сказать, вся суть этой науки. Поэтому мое учение приобрело такую силу и авторитет, что лица, наиболее усердно поддерживавшие раньше моего вышеназванного учителя и особенно сильно нападавшие на мое учение, теперь перешли в мою школу...

Вскоре после того как обучение диалектике оказалось под моим руководством, наш бывший учитель начал столь сильно мучиться от зависти и огорчения, что это даже трудно выразить. Не имея сил дольше терпеть постигший его удар, он коварно стал искать возможность удалить меня из школы. Но так как у него не было предлога действовать против меня открыто, то Гильом решил предъявить позорнейшие обвинения человеку, передавшему мне руководство в школе, и отнять ее у него, а на это место назначить моего противника. Тогда я возвратился в Мелён и снова, как прежде, открыл там свою школу, и, чем более явно он преследовал меня своей завистью, тем больше возрастал мой авторитет (стр. 14—15).

Итак, я пришел к этому старцу [3], который был обязан славой больше своей долголетней преподавательской деятельности, нежели своему уму или памяти. Если кто-нибудь приходил к нему с целью разрешить какое-нибудь свое недоумение, то уходил от него с еще большим недоумением. Правда, его слушатели им восхищались, но он казался ничтожным вопрошавшим его о чем-либо. Он изумительно владел речью, но она была крайне бедна содержанием и лишена мысли. Зажигая огонь, он наполнял свой дом дымом, а не озарял его светом. Он был похож на древо с листвой, которое издали представлялось величественным, но вблизи и при внимательном рассмотрении оказывалось бесплодным. И вот, когда я подошел к этому древу с целью собрать с него плоды, оказалось, что это проклятая господом смоковница [4]...

Постепенно я стал приходить на его лекции все реже и реже, чем тяжко обидел некоторых выдающихся его учеников, так как им казалось, что я с пре-

зрением отношусь к столь великому учителю. Поэтому, тайно восстанавливая его против меня, они своими коварными наговорами внушили ему ненависть ко мне (стр. 16—17).

Здесь[5] я намеревался посвятить себя главным образом изучению Священного писания, что более соответствовало моему званию, однако не совсем отказался от преподавания и светских наук, особенно для меня привычного и преимущественно от меня требовавшегося. Я сделал из этих наук приманку, так сказать крючок, которым я мог бы привлекать людей, получивших вкус к философским занятиям, к изучению истинной философии. Так обычно делал и величайший из христианских философов — Ориген[6], о чем упоминает «Церковная история»[7].

Поскольку господу было, по-видимому, угодно даровать мне не меньше способностей для изучения Священного писания, чем для светской философии, число слушателей моей школы как на тех, так и на других лекциях увеличивалось, тогда как во всех остальных школах оно так же быстро уменьшалось. Это обстоятельство возбудило ко мне сильную зависть и ненависть других магистров, которые нападали на меня при каждой малейшей возможности как только могли (стр. 33).

Тем временем у меня появилась мысль прежде всего приступить к обсуждению самих основ нашей веры путем применения уподоблений, доступных человеческому разуму, и я сочинил для моих учеников богословский трактат «О божественном единстве и троичности». Ученики мои требовали от меня человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только высказано. Они утверждали при этом, что излишни слова, недоступные пониманию, что нельзя уверовать в то, чего ты предварительно не понял, и что смешны проповеди о том, чего ни проповедник, ни его слушатели не могут постигнуть разумом. Сам господь жаловался, что поводырями слепых были слепцы (стр. 34).

Я же в течение нескольких дней до открытия со-

бора[8] стал перед всеми публично излагать свое учение о католической вере согласно с тем, что я написал, и все слушавшие меня с восхищением одобряли как ясность, так и смысл моих суждений. Заметив это, народ и духовенство начали так рассуждать между собой: «Вот он теперь говорит перед всеми открыто, и никто ничего ему не возражает. И собор скоро близится к окончанию, а он и созван-то был, как мы слышали, главным образом против этого человека. Неужели судьи признали, что они заблуждаются больше, чем он?» Поэтому-то мои соперники с каждым днем распалялись все больше и больше.

Наконец однажды Альберик[9] пришел ко мне с несколькими своими учениками и, намереваясь уличить меня, после нескольких льстивых слов выразил свое удивление по поводу одного места в моей книге, а именно как я мог, признавая, что бог родил бога и что бог един, тем не менее отрицать, что бог родил самого себя?[10] На это я немедленно ответил: «Если вы желаете, я приведу вам доказательство этого». Он заявил: «В таких вопросах мы руководствуемся не человеческим разумом и не нашими суждениями, но только словами авторитета». А я возразил ему: «Перелистайте книгу, и вы найдете авторитет». Книга же была под рукой, потому что он сам принес ее. Я начал искать известное мне место, которое он или совсем не заметил, или не разыскал, так как выискивал в книге только те выражения, которые могли бы мне повредить. С божьей помощью мне удалось быстро найти необходимое место. Это было изречение, озаглавленное «Августин о троице», книга I: «Кто думает, будто бог обладает способностью родить себя, тот грубо заблуждается, так как не только бог не обладает такой способностью, но и никакое духовное или материальное существо. Ведь вообще нет такой вещи, которая бы сама себя порождала»...

Однако же если бы Альберик пожелал обсудить доводы и доказательства по существу, то я готов показать ему на основании его же собственных слов, что он впал в ту ересь, согласно которой отец является

своим собственным сыном. Услышав это, Альберик тут же пришел в ярость и начал мне угрожать, заявив, что в этом случае мне не помогут никакие мои доказательства и авторитеты. Высказав эту угрозу, он ушел (стр. 36—37).

Призванный на собор, я немедля явился туда. Там без всякого обсуждения и расследования меня заставили своей собственною рукой бросить в огонь мою названную выше книгу, и она была таким образом сожжена. А чтобы не показалось, что при этом царило полное молчание, кто-то из моих противников пробормотал, будто он обнаружил в этой книге утверждение, что всемогущ один только бог-отец. Разобрав это бормотанье, легат с большим удивлением ответил, что заблуждаться до такой степени не может даже мальчишка и что, сказал он, все христиане твердо исповедуют существование трех всемогущих...

Архиепископ встал и, несколько изменив выражения сообразно с обстановкой, подтвердил мнение легата, сказав: «В самом деле, о господи, всемогущ отец, всемогущ сын, всемогущ дух святой. И кто с этим не согласен, тот явно уклонился от веры, и его не следует слушать. Если угодно собору, то хорошо сделает этот брат наш, изложив перед всеми нами свое вероучение, дабы мы могли соответственно одобрить, или не одобрить, или исправить его».

Когда же я встал с целью исповедать и изложить свою веру, предполагая выразить свои чувства собственными словами, мои противники объявили, что от меня требуется только одно — прочесть символ [веры] Афанасия [11], что мог отлично сделать любой мальчишка. А чтобы я не мог отговориться незнанием слов этого символа, велели принести рукопись для прочтения, как будто бы мне не случалось его произносить. Вздыхая, рыдая и проливая слезы, я прочел его как только мог. Затем меня, как бы виновного и уличенного, передали аббату монастыря святого Медарда, присутствовавшему на соборе, и немедленно увезли в его монастырь, как в тюрьму. Тотчас же был распущен и собор (стр. 40—41).

Возражение некоему невежде в области диалектики

Некие современные ученые, будучи не в состоянии постичь силу доказательств диалектики, проклинают ее настолько, что считают все ее положения скорее софизмами и обманом, нежели доводами разума. Эти слепые поводыри слепцов, не знающие, как говорит апостол, ни того, о чем они говорят, ни того, что они утверждают, осуждают то, чего они не знают, и чернят то, чего не постигают. Они считают смертельным испробовать то, чего они никогда не вкушали. Все непонятное им они называют глупостью и все для них непостижимое полагают бредом.

Так обуздаем же дерзость этих лишенных разума людей свидетельствами Священного писания, на которое, по их признанию, они больше всего опираются, потому что мы не в силах опровергнуть их доводами разума. Пусть они наконец признают искусство диалектики, так сильно порицаемое ими (как противоречащее Священному писанию), поскольку церковные учители восхваляют ее и считают необходимой для этого писания. Ведь блаженный Августин решился превознести это знание великими похвалами и признал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно дает возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием...

Он же во второй книге «О христианском учении» заявляет, что из всех искусств для Священного писания особенно необходимыми являются диалектика и арифметика. Одна — для разрешения вопросов, другая — для разъяснения аллегорических тайн, которые мы часто находим в природе чисел; и тем более он превозносит диалектику, чем более необходимой считает ее для разъяснения всех сомнений в исследованиях...

Наука рассуждения больше всего имеет значения для проникновения во всякого рода вопросы, имеющиеся в Священном писании, и для разрешения их... Диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая — в подобии их; софистика учит

ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные. Однако и то и другое знание, а именно как диалектика, так и софистика, ведут к умению различать доказательства, и только тот сможет разобраться в них, кто будет в состоянии отличить ложные и обманчивые доказательства от истинных и требуемых...

Что же тот [12] понимает под словами мудрости и хитросплетениями слов, если не различие между истинными и ложными доказательствами? А они, как мы сказали, так переплетены друг с другом, что тот, кто не знает одних, не сможет различить других, так как для познания любых предметов необходимо познание им противоположных.

Ведь никто не познает точно добродетели, если не имеет понятия о пороке, в особенности когда некоторые пороки до такой степени близки к добродетелям, что легко обманывают многих своим подобием; также и ложные доказательства своим сходством с истинными очень многих вовлекают в заблуждение. Поэтому различие мнений имеет место не только в области диалектики. Даже и в христианской вере имеют место многочисленные заблуждения, так как красноречивые еретики сетями своих утверждений завлекают в различные секты многих простаков, которые, не будучи искушены в доказательствах, принимают подобие за истину и ложь за разумное. Бороться с этой чумой в спорах нас побуждают также сами церковные учители, чтобы то, чего мы не понимаем в писании, мы постигали бы не только молясь господу, но и исследуя это при помощи рассуждений...

Наконец, кто же не знает, что как первые, [диалектики], так и вторые, [софисты], ра́вно получили свое наименование от самого искусства рассуждения? Ведь самого сына божьего, которого мы называем словом, греки называют *логос* (logos), т. е. началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом. Поэтому и Августин в книге «83 вопроса» в сорок четвертой главе говорит: «Вначале было слово, которое греки называют *логос*». Он же в книге против пяти

ересей говорит: «Вначале былю слово. Греки правильнее говорят «логос». Ведь «логос» означает и слово, и разум». И Иероним в послании к Паулину о Священном писании говорит: «Вначале было слово, логос, обозначающее по-гречески многое. Ибо оно является и словом, и разумом, и исчислением, и первопричиною всех вещей, благодаря коей существует все, что существует. Все это мы правильно мыслим во Христе».

Ведь подобно тому как господь Иисус Христос называется словом отца (по-гречески «логос»), точно так же он называется и *софией* (sophia), т. е. мудростью отца, и потому к нему, несомненно, больше всего относится та наука, которая даже по наименованию связана с ним и по происхождению от слова «логос» назван логикой. И подобно тому как от Христа возникло название «христиане», так и логика получила название от «логоса». Последователи ее тем истиннее называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. Эта величайшая мудрость наивысшего отца, когда она облекается в нашу природу для того, чтобы просветить нас светом истинной мудрости и обратить нас от мирской любви к любви в отношении его самого, конечно, делает нас в равной степени христианами и истинными философами...

Сам господь Иисус Христос побеждал иудеев в частых спорах и подавил их клевету как писанием, так и разумным доказательством и... укрепил веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Почему же он пользовался не только чудесами, делая то, что больше всего подействовало бы на иудеев, просивших у него знамения, как не потому, что он решил наставить нас собственным примером, каким образом мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств тех, которые ищут мудрости? Различая это, апостол говорит: «Ибо иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости», т. е. последние укрепляются в вере преимущественно доказательствами, подобно тому как первые — чудесами.

Когда же не хватает знамений чудес, то нам остается единственный способ сражаться против любых

противников: победить словами то, что мы не можем победить деяниями, в особенности когда у разбирающихся людей бо́льшую силу имеют разумные доказательства, чем чудеса, относительно коих можно легко впасть в сомнение, не сотворены ли они дьявольским наваждением (стр. 89—94).

Диалог между философом, иудеем и христианином

Мне снилось ночью, что три мужа, пришедшие различными путями, предстали предо мною, и я их тотчас же спросил, как бывает во сне, кто они такие и почему пришли ко мне. Они ответили: «Мы люди, следующие различным вероисповеданиям. И все мы равно утверждаем, что являемся почитателями единого бога, однако служим ему различно по вере и по образу жизни. Ибо один из нас язычник, принадлежащий к тем, которых называют философами, довольствуется естественным законом. Другие же двое имеют писания, и один из них зовется иудеем, а другой — христианином. Мы долго спорили, сравнивая поочередно различные направления веры, и наконец решили прибегнуть к твоему суду». Сильно удивляясь этому, я спросил: кто навел их на эту мысль, кто свел их вместе и, более всего, почему они избрали в этом споре судьей меня?

Философ, отвечая, сказал: это начинание — дело моих рук, потому что самым главным для философа является исследовать истину при помощи разума и следовать во всем не мнению людей, а доводам разума (стр. 95).

Тогда я говорю: ты, философ, ты, который не исповедуешь никакого закона и уступаешь только доводам разума, ты не сочтешь за большое достижение, если окажешься победителем в этом споре. Ведь у тебя для битвы имеются два меча, остальные же вооружены против тебя только одним. Ты можешь действовать против них, опираясь как на писание, так и на доводы разума, они же против тебя, поскольку ты не следуешь закону, от закона выставить ничего не могут и тем

менее также могут выступить против тебя, опираясь на доводы разума, чем более ты привык к этому и чем более богатым философским вооружением ты владеешь...

Ни одно учение, как упомянул кто-то из наших [христиан], не является до такой степени ложным, чтобы не заключать в себе какой-нибудь истины, и нет ни одного столь пустого спора, который не имел бы в себе какого-либо поучительного доказательства...

Философ говорит: мне, который довольствуется естественным законом, являющимся первым, надлежит первому вопрошать других. Я сам собрал вас для того, чтобы спросить о прибавленных позже писаниях. Я говорю о первом законе не только по времени, но и по природе. Конечно, все более простое является, естественно, более ранним, чем более сложное. Естественный же закон состоит в нравственном познании, которое мы называем этикой, и заключается только в одних этических доказательствах. Ваши же законы прибавили к ним некие предписания внешних определений, которые нам кажутся совершенно излишними и о которых в своем месте нам также надо будет потолковать.

Оба остальные согласились предоставить философу в этом поединке первое место.

Тогда он говорит: удивительно, что в то время, как с веками и сменой времен возрастают человеческие знания обо всех сотворенных вещах, в вере же, заблуждения в которой грозят величайшими опасностями, нет никакого движения вперед. Но юноши и старцы, как невежественные, так и образованные, утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково и тот считается крепчайшим в вере, кто совершенно не отступает от общего с большинством мнения. А это, разумеется, происходит обязательно, потому что расспрашивать у своих о том, во что должно верить, не позволено никому, как и не позволено безнаказанно сомневаться в том, что утверждается всеми. Ибо людям становится стыдно, если их спрашивают о том, о чем они не в состоянии дать ответа...

Первые же (то есть опирающиеся на закон) впадают в столь великое безумие, что, как они сами признают, не стыдятся заявлять о своей вере в то, чего понять не могут, как будто бы вера заключается скорее в произнесении слов, нежели в духовном понимании, и более присуща устам, чем сердцу. И эти люди особенно похваляются, когда им кажется, что они верят в столь великое, чего они не в состоянии ни высказать устами, ни постигнуть разумом. И до такой степени дерзкими и высокомерными делает их исключительность их собственного убеждения, что всех тех, кого они находят отличающимися от них по вере, они провозглашают чуждыми милосердия божьего и, осудив всех прочих, считают блаженными только себя (стр. 97—99).

Философ: что же сказать о тех, кто считается авторитетами? Разве у них не встречается множества заблуждений? Ведь не существовало бы столько различных направлений веры, если бы все пользовались одними и теми же авторитетами. Но, смотря по тому, кто как рассуждает при помощи собственного разума, отдельные лица избирают авторитеты, за которыми следуют. Иначе мнения всех писаний должны были бы восприниматься одинаково, если бы только разум, который естественным образом выше их, не был бы в состоянии судить о них. Ибо и сами писавшие заслужили авторитет, то есть то, что заставляет им немедленно верить, только благодаря разуму, которым, по-видимому, полны их высказывания...

В любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить доказательства, проистекающие от чьего-либо суждения о вещи, т. е. от авторитета (стр. 102).

«Пролог» к «Да и Нет»

Хотя при столь великом множестве слов нечто высказанное даже святыми кажется не только отличным друг от друга, но и противоположным друг другу, нельзя необдуманно судить о тех, коими должен быть судим сам мир...

Итак, что удивительного в том, если при отсутствии в нас того самого духа, при посредстве коего это было записано и высказано, а также внушено писавшим, нам не хватает их понимания, достигнуть которого нам всего более препятствует необычайный способ речения и разнообразное значение одних и тех же слов, поскольку одно и то же слово является высказанным то в одном, то в другом значении? Ведь как в своих мыслях, так и в словах каждый из них был весьма плодовит (стр. 106).

Надлежит тщательно обращать внимание на то, чтобы в случае, если кое-что из высказанного святыми вызовет у нас возражение как противоречивое или чуждое истине, мы не впадали в ошибку из-за ложно надписанного заглавия или порчи самого текста. Ибо многие апокрифические сочинения с целью придать им авторитет озаглавлены именами святых; и кое-что даже в самом тексте божественных заветов является испорченным по вине переписчиков (стр. 109).

Если и в евангелиях нечто было испорчено в результате невежества переписчиков, то что же удивительного, если это иногда имело место также и в сочинениях позднейших отцов, авторитет которых несравненно меньше? Следовательно, если кое-что в сочинениях святых случайно кажется несогласным с истиной, то будет благочестивым, соответствующим смирению, а также долгом любви, которая всему верит, на все надеется, все переносит и с трудом подозревает о пороках тех, которых любит, верить тому, что это место Писания является неверно переведенным или испорченным, или признаться, что мы его не понимаем.

Я полагаю, что столь же много внимания дóлжно обращать и на то, не является ли высказанное в сочинениях святых пересмотренным ими самими в другом месте и исправленным после познания истины, как это во многих случаях делал блаженный Августин; или не высказали ли они своего суждения скорее в соответствии с чужим мнением, нежели со своим собственным, подобно Экклезиасту, приводящему во многих

местах противоречащие суждения различных лиц (стр. 110—111).

Блаженный Августин, пересматривая и исправляя многие из своих творений, заявляет, что он утверждал там многое скорее на основе мнения других, чем в силу собственного убеждения. Кое-что и в Евангелии кажется высказанным скорее согласно людскому мнению, нежели согласно истине, как, например, когда мать самого господа называет Иосифа отцом Христа, говоря так согласно общераспространенному мнению и обычаю: «Я и отец твой, скорбя, отыскивали тебя» (стр. 113).

Если же мы сможем доказать, что одни и те же слова употребляются различными авторами в различных значениях, то мы легко отыщем решение многих противоречий.

С помощью всех вышеприведенных способов внимательный читатель найдет разрешение спорных вопросов в творениях святых. А если случайно противоречие будет до такой степени явным, что не сможет быть разрешено ни на каком разумном основании, то следует сопоставить авторитеты и предпочесть тот, свидетельства коего более сильны, а утверждения более вески (стр. 115).

Итак, когда известно, что даже сами пророки и апостолы не были совсем чужды ошибок, что же удивительного в том, если в столь многочисленных писаниях святых отцов иное по вышеуказанной причине кажется произнесенным или написанным ошибочно? И не следует обвинять святых, как бы уличенных во лжи, если, думая о чем-либо иначе, чем это есть на самом деле, они утверждали что-либо не по двоедушию, но по незнанию. Не следует приписывать злому умыслу или считать за грех все, что говорится для некоего назидания по причине любви, так как известно, что у господа все рассматривается в зависимости от намерения...

Следовательно, одно дело — лгать, другое — заблуждаться в речах и отступать от истины в словах в силу заблуждения, а не злого умысла. А если бог допускает это, как мы сказали, даже по отношению к святым,

то, конечно, он допускает это также и по отношению к тем, которые не наносят никакого ущерба вере; и это не бесполезно для тех, кои все делают ко благу.

Уделяя этому большое внимание, сами церковные учители, считавшие, что и в их сочинениях есть коечто подлежащее исправлению, дали право своим последователям исправлять это или не следовать за ними, если им что-либо не удалось пересмотреть и исправить. Поэтому и вышеупомянутый учитель Августин... в прологе книги III «О троице»... пишет: «Не пользуйся моими книгами как каноническими писаниями, но если в последних отыщешь то, чему не верил, твердо верь. В моих же книгах не запоминай крепко того, что раньше не считал за достоверное, если только не поймешь, что оно достоверно» (стр. 116—118).

Однако, для того чтобы не исключать этого рода писаний и не лишать последующих авторов произведений, полезнейших по языку и стилю для обсуждения и рассмотрения трудных вопросов, от книг позднейших авторов отделены книги Ветхого и Нового завета, обладающие превосходством канонического авторитета. Если там что-либо поражает нас как абсурдное, нельзя говорить: «Автор этой книги не придерживался истины», надо признать, что или рукопись ошибочна, или толкователь ошибся, или ты сам не понимаешь. В отношении же трудов позднейших авторов, чьи сочинения содержатся в бесчисленных книгах, если что-либо случайно кажется отступающим от истины, потому что она понимается не так, как там сказано, читатель или слушатель имеет свободу суждения, потому что он может или одобрить то, что ему понравилось, или отвергнуть то, что ему не нравится. Поэтому не следует упрекать того, кому не понравится или кто не захочет поверить всему, что там обсуждается или излагается, если только оно не подтверждается определенным обоснованием или известным каноническим авторитетом в такой степени, чтобы считалось доказанным, что это безусловно так и есть или могло бы быть таким (стр. 119).

После этих предварительных замечаний, как мы

установили, угодно нам собрать различные высказывания святых отцов, поскольку они придут нам на память, вызывающие вопросы в силу противоречия, каковое, по-видимому, в них заключается. Это побудит молодых читателей к наибольшему труду в отыскании истины и сделает их более острыми в исследовании. Конечно, первым ключом мудрости является постоянное и частое вопрошание; к широкому пользованию этим ключом побуждает пытливых учеников проницательнейший из всех философов Аристотель, говоря при истолковании выражения «ad aliquid» [к чему-либо]: «Может быть, трудно высказываться с уверенностью о вещах такого рода, если их не рассматривать часто. Сомневаться же о каждой в отдельности будет не бесполезно», ибо, сомневаясь, мы приходим к исследованию, исследуя, достигаем истины. Согласно чему и сама истина говорит: «Ищите и отыщете, стучитесь, и откроется вам».

Наставляя нас нравственно собственным примером, бог пожелал воссесть в двенадцатилетнем возрасте среди учителей и спрашивать, скорее являя нам образ учащегося в вопрошании, чем образ учащего в высказывании, хотя тем не менее он обладал полной и совершенной божественной мудростью (стр. 121).

ДАВИД ДИНАНСКИЙ

Давид Динанский — философ конца XII — начала XIII в. О нем сохранились лишь самые скудные сведения. Он происходил из Динана (в нынешней Бельгии), получил степень магистра искусств в Парижском университете, был капелланом при дворе папы Иннокентия III. Его сочинения уничтожались по постановлениям Парижского собора 1210 г. и Латеранского собора 1215 г. как еретические и до недавнего времени были известны лишь по цитатам в постановлениях соборов и в полемических сочинениях Альберта Великого и Фомы Аквинского. В 1933 г. А. Биркенмайер открыл неизвестные рукописи отрывков из сочинений («Тетрадей») Давида Динанского; в 1963 г. они были опубликованы М. Курдзялеком. Перевод фрагмента «Тетрадей» для настоящего издания выполнен А. Х. Горфункелем по публикации М. Курдзялека: Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta. «Studia Mediewistyczna», 3. Warszawa, 1963, str. 69—71.

[ДУХ, МАТЕРИЯ, БОГ]

Итак, я говорю, что душа обладает тремя [способностями]: познанием, разумом и волей; каждая из них является страдательной. Я полагаю, что страдательное познание есть ощущение, страдательный разум — воображение, страдательная же воля — желание или страсть. Ибо ощущение воспринимает не что иное, как воздействие, которое производит на органы чувств ощущаемая вещь. А так как воображение невозможно без предшествующего ему ощущения, то очевидно, что воображение воспринимает не что иное, как знак или отпечаток того, что уже воспринято ощущением. Но и страсть не может возникать в душе иначе как от изменения через сжатие или расслабление, либо через согревание или охлаждение крови, либо естественного духа (spiritus), содержащегося в сердце.

Аристотель спрашивает, отделима ли от тела какая-либо способность души [1]. Так вот: ни одна из трех вышеназванных способностей не может осуществляться иначе как телом, коль скоро ни одна из них не возникает без восприятий тела. Из этого следует: какая-то способность души либо отделима от тела, либо нет. Есть нечто в душе, отделимое от тела, что мы называем духом (mens). Из этого очевидно, что дух есть нечто не причастное страданию и в нем заключены те упомянутые три способности в той мере, в какой они не подвержены страданию.

Далее, я полагаю, что так же, как тело относится к материи, так и душа относится к духу. Как существуют тела и пассивная материя, так существуют душа и пассивный дух. Далее я говорю, что дух один, души же множественны и материя одна, но существует множество тел. И так как одни только страдательные состояния (passiones), то есть акциденции и свойства вещей, создают различия между вещами, то необходимо, чтобы существовало нечто одно-единственное, не подверженное страданию, и таковы дух и материя.

Те же, что пассивны, по необходимости должны существовать во множестве, и так как имеющиеся в них свойства создают различия между одним и дру-

гим (каково различие между телом и душой), то очевидно, что существует только один дух и только одна материя.

Спрашивается также, представляют ли собой дух и материя единство или различие. Так как лишь пассивные вещи отличаются друг от друга, то, по-видимому, дух и материя никоим образом не различаются, ибо ни одно из них не есть субъект страдания.

И наоборот, таким же образом, как пассивный разум, заключенный в душе, охватывает одно лишь тело, так и не подверженный страданию разум (impassibilis intellectus), заключенный в духе, охватывает одну лишь материю.

Очевидно также, что пассивный разум (то есть воображение) не охватывает бытия, если не уподобляется ощущаемой вещи (ибо противное было бы сверх природы). По-видимому, подобным же образом и не подверженный страданию разум может охватить материю только в том случае, если уподобится ей или будет ей тождествен. Но он не может ей уподобиться, так как подобие свойственно лишь вещам пассивным и подверженным одному и тому же страданию. Такого рода подобие существует, [например], в двух белых или двух черных предметах. Из этого, следовательно, можно вывести, что дух и материя тождественны.

Кажется, с этим согласен и Платон, когда говорит, что мир — это чувственно воспринимаемый бог[2]. Дух же, о котором мы говорим, что он един и не подвержен страданию, есть не что иное, как бог.

Если, следовательно, мир есть сам бог, вне его самого воспринимаемый ощущением, как говорили Платон, Зенон, Сократ и многие другие, то материя мира есть сам бог, а форма, привходящая в материю, не что иное, как то, чем бог делает самого себя доступным ощущению. Ибо количество, как говорит Аристотель, сперва привходит в материю, и так возникает тело. В тело же привходит естественное движение, и так возникают элементы. Ибо материя по самой своей природе как бы ощутима и неподвижна, ощущение же воспринимает в ней величину и движение.

Итак, очевидно, что существует только одна субстанция не только всех тел, но также и всех душ, и она есть не что иное, как сам бог. Субстанция же, из которой состоят все тела, называется материей, а субстанция, из которой состоят все души, называется разумом (ratio) или духом (mens). Из этого с очевидностью следует, что бог есть разум всех душ и материя всех тел.

СИГЕР БРАБАНТСКИЙ

Сигер Брабантский (ум. ок. 1282) — магистр факультета искусств Парижского университета, один из основателей латинского аверроизма, противник Фомы Аквинского. В своих трудах «О вечности мира», «О необходимости и случайности», «Вопросы о разумной душе» защищал аристотелевско-аверроистскую идею вечности мира, единства и бессмертия человеческого разума. Боролся против линии Альберта — Фомы Аквинского, искажавших воззрения Аристотеля в целях приспособления их к религиозно-католическому учению и интересам церкви. Идеи Сигера дважды (в 1270 и 1277 гг.) осуждались парижским архиепископом Этьеном Тампье.

Наиболее характерная для Сигера концепция единства и вечности разума человеческого рода изложена в последнем из названных трактатов («Questiones de anima intellectiva»), написанном между 1270—1274 гг. Вероятно, он был написан Сигером в ответ на трактат Фомы Аквинского «О единстве разума против аверроистов». Наиболее важные отрывки из этого трактата Сигера (напечатанного в книге *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII-eme siècle, t. II. Louvain, 1908, p. 145—169) приведены ниже. Подбор и перевод этих отрывков осуществлен Г. В. Шевкиной. На русском языке публикуются впервые.

ВВЕДЕНИЕ

Так как душа познает другое, постыдно, чтобы она не знала самое себя. Если же она не знает самое себя, то как может она верно судить о другом? И души более всего желают знать о себе то, каким образом они бывают отделенными от тел. И как говорит Комментатор [1] в введении к книге «О душе», мы должны всегда помнить этот вопрос, и поэтому по настоятельной просьбе друзей, желая удовлетворить, насколько это в наших силах, их желание, мы предполагаем изложить в настоящем трактате то, чтó необходимо

знать об этих вопросах, согласно свидетельствам философов, заслуживающих доверия, и мы не утверждаем чего-либо от себя. И данный трактат имеет десять глав...

I. ЧТО МЫ ДОЛЖНЫ ПОНИМАТЬ ПОД СЛОВОМ «ДУША»?

Относительно этого следует знать, что под словом «душа» мы должны понимать то, благодаря чему живет одушевленное тело... Жить для одушевленного тела — значит питаться, расти, рождать, чувствовать, видеть и слышать, желать, мыслить, перемещаться самостоятельно, а не под влиянием чего-то внешнего. Поэтому мы называем живым и одушевленным каждое тело, которому свойственно любое из перечисленных [действий], и душа есть начало и причина названных [действий] в одушевленных телах...

II. ЧТО ТАКОЕ ДУША?

Единое сущее состоит из души и тела без чего-то третьего, что́ было бы причиной того, что оно едино; так как форма есть всегда причина существования (essendi) материи, так что материя не имела бы бытия через различные причины существования, — то сама форма составляет одно с материей сущее; душа же есть форма тела; и потому единое сущее состоит из тела и души.

III. КАКИМ ОБРАЗОМ РАЗУМНАЯ ДУША ЕСТЬ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ (PERFECTIO) ТЕЛА И [ЕГО] ФОРМА?

...Разумная душа может быть познана только из ее действий, то есть из мышления. Мыслить же — значит быть некоторым образом соединенным с материей и некоторым образом отделенным [от нее]. Если же мышление не было бы некоторым образом соединенным [с материей], было бы неправильным утверждение, что мыслит сам человек. Мышление каким-то образом также отделено от материи, ибо в отличие от зрения

в глазу оно не существует в [каком-нибудь] телесном органе, как говорит Философ[2]. Следовательно, разумная душа каким-то образом соединена с телом и каким-то образом отделена от него. Поэтому и сам Философ иногда говорит, что разум отделен от тела и не общается в материи с умопостигаемым, а иногда изображает разум актом (actus) тела и связанным с протяженностью (magnitudini), благодаря чему разумная душа соединена с телом и отделена от него.

Прославленные мужи в философии Альберт и Фома говорят, что субстанция разумной души соединена с телом, давая ему бытие, однако потенция разумной души отделена от тела, так как разумная душа не действует через телесный орган.

Рассуждение Альберта о том, что субстанция разумной души должна быть соединена с телом и дает ему бытие, таково: в человеке растительная и ощущающая потенции относятся к той же форме, к какой относится мыслительная потенция; не подлежит сомнению, что субстанция, к которой относятся растительная и ощущающая потенции, дает бытие материи и телу; следовательно, и субстанция, к которой относится мыслительная потенция, будет давать бытие материи и телу. Но субстанцию, к которой относится мыслительная потенция, мы называем разумной душой. Стало быть, разумная душа дает бытие материи и телу.

Рассуждение же Фомы таково: мышление совершается в соответствии с разумом. Но мышление приписывается не разуму, а самому человеку. Этого не было бы, если бы разумная душа имела бытие, отделенное от материи и тела. Поэтому и Философ во второй книге «О душе» говорит, что так как душа есть то, благодаря чему мы мыслим, то она есть акт и осуществление тела.

Эти мужи отклоняются от мнения Философа и делают неправильный вывод. Первое обнаруживается различным образом.

Во-первых, так: не бывает, чтобы какая-либо субстанция была соединена с материей, а потенция этой субстанции была отделена от материи.

Во-вторых, так: если бы субстанция разумной души имела бытие, соединенное с материей таким образом, что давала бы бытие материи, а мышление в то же время находилось бы в субстанции разумной души, то мышление имело бы бытие в какой-нибудь части тела, как зрение в глазу, или во всем теле, что Философ отрицает.

В-третьих, так: как ничего не совершается через субстанцию, отделенную от тела, так ничего [не совершается] и через [ее] потенцию, [отделенную от тела]. Если мыслительную потенцию разумной души полагают отделенной от тела и материи, а субстанцию — связанной [*с ними*], то бесполезно считать мышление чем-то материальным.

В-четвертых, так: если бы человек мыслил потому, что субстанция разумной души давала бы бытие материи или телу, то мыслительную деятельность можно было бы приписать не только человеку, но и телу, что ложно и что Философ отрицает.

В-пятых, так: [истинным] заключением должно считаться такое, которое доказывается через свои посылки и свой средний термин; но рассуждение, на основании которого Философ доказывает, что разум отделен от тела и не есть некая материальная форма (forma materialis), доказывает относительно субстанции разумной души, как и относительно [ее] потенции. Нельзя, следовательно, полагать потенцию [разумной души] отделенной от материи и тела, а субстанцию [ее] — соединенной [с ними] в бытии. Это очевидно из следующего рассуждения Философа: наш разум может мыслить все материальное, воспринимая его виды. Но в своей сущности воспринятое отделено от того, что́ воспринимается. Следовательно, разум не есть какая-либо материальная форма. Поэтому, так же как чувство, до того как оно воспринимает, есть актуально ничто по отношению к тому, что́ оно воспринимает, так и разум по отношению к умопостигаемому... И когда разум мыслит, он совершает [переход] от потенции к акту, как и чувство, и мыслит все материальное, воспринимая его виды; следовательно, разум не есть какая-либо материальная форма. Таким образом, не

только в потенции разумной души воспринимаются виды умопостигаемого, но и в ее субстанции. Поэтому одинаково убедительно рассуждение и о потенции, и о субстанции. Вот почему странно на основании этого рассуждения Философа полагать потенцию отделенной, а субстанцию соединенной.

Очевидно также, что вышеназванные мужи не сделали правильного вывода [из рассуждений Философа].

И прежде всего об Альберте. Он полагает, что растительная и ощущающая потенции относятся к той субстанции, к которой относится мыслительная потенция, что, согласно Философу и Фемистию [3], его толкователю, неверно... Мы же здесь стараемся узнать только мнение философов, и особенно Аристотеля, даже если бы Философ думал [о душе] не так, как гласит истина, и то, что́ сообщено о душе откровением, иначе говоря, то, что́ нельзя вывести естественным путем из доказательств. Но нельзя [касаться] божьих чудес, когда мы рассуждаем о естественном естественным путем.

Фома же не приводит доводов в пользу своего мнения, а только ищет доказательства того, каким образом такое сложное [существо], как человек, мыслит материальное, если разумная душа в бытии отделена от материи и тела... И очевидно, что сам человек мыслит не по той причине, которую отмечает [Фома], ибо если бы это было так, то не только человек сам мыслил бы, но и материальная часть этого сложного [существа], так что мышление находилось бы в теле и в органе [тела], как уже сказано было прежде.

До́лжно же сказать иначе, согласно мнению Философа, [а именно] что разумная душа в бытии отделена от тела, а не соединена с ним подобно изображению на воске, как гласят многие изречения Аристотеля и показывает его рассуждение. Однако разумная душа, когда действует, соединена с телом — так как ничего не мыслит без тела и образов — до такой степени, что чувственные образы не только необходимы, если исходить из принципа, приемлющего разум и знание, но даже невозможно рассматривать знание вещей без тех или иных чувственных форм, сохраненных

воображением. Доказательством этого служит то, что повреждение в такой части тела, как орган воображения, ведет к утрате знания у человека, прежде обладавшего знанием; этого не случалось бы, если бы разум не зависел от тела, когда мыслит. Следовательно, разумная душа и тело едины в действии, так как сходятся в одном действии, и, хотя разум, когда мыслит, зависит от тела и [чувственных] образов, он зависит от него не как от субъекта, в котором находится мышление, а как от объекта, так как образы относятся к разуму, как чувственно воспринимаемое к чувству... Разум по своей природе соединен и связан с телом, и ему свойственно мыслить исходя из [чувственных] образов тела.

Из сказанного очевидно, каким образом не только разум, но и [весь] человек наделен мышлением. Это не потому, что мышление находится в теле, и не потому, что в теле имеются [чувственные] образы. Но если человек мыслит, то это верно для той части человека, которую составляет разум, так как разум, когда мыслит, по своей природе внутренне действует по отношению к телу (внутренние же действия действователя, будучи движением или действиями без движения, приписываются сложному [существу] исходя из [наличия] внутреннего действователя и из того, по отношению к чему производятся внутренние действия). Поэтому философы называют внутренние двигатели или внутренние действователи по отношению к чему-то формами или их осуществлениями. Вот почему Философ говорит во второй книге «О душе», что душе по отношению к некоторым [ее] частям ничего не препятствует быть отделенной от тела, так как они не акт какого-либо тела или они такой акт, как корабельщик [есть акт] корабля. Так, Фемистий говорит, что разум кажется таковым. Поэтому следует принять во внимание, что мы говорим: видит сам человек, хотя зрение находится только в глазу, а не в других частях человека, скажем в ноге. Неверным будет сказать, что нога видит; и если бы глаз, в котором только и находится зрение, не был соединен с другими частями [тела], то зрение не приписывалось бы чему-то целому. Точно

так же человек мыслит, хотя мышление находится только в разуме, а не в теле; поэтому тело не мыслит, хотя и чувствует. Человек же сам мыслит благодаря [одной] части, как и видит благодаря [одной] части. Однако способ соединения мыслящей части [тела] с другими частями в мыслящем как целом иной, чем способ соединения видящей части с другими [частями] в видящем как целом. Этого соединения, однако, достаточно, чтобы присущее части приписывалось целому посредством части; а каков способ соединения, уже известно. И по способу, о котором говорит Фома, человек мыслил бы не только сообразно с разумом, но и сообразно с телом...

Дóлжно сказать, что, когда говорится: что-то действует через свою форму, следует понимать форму в широком смысле, чтобы и внутренний действователь по отношению к материи назывался формой. Поэтому говорится, что и сами небесные тела движутся потому, что другая их часть движется от движущего изнутри. Не следует думать, что человек мыслит потому, что разум есть двигатель человека: мышление в человеке по природе предшествует движению; человек мыслит не потому, что умопостигаемые образы соединены с нами, а потому, как прежде уже было сказано, что, когда разум мыслит, он, как действователь, действует без движения и соединен с телом по своей природе.

...Человек есть человек благодаря разуму, однако из этого не следует, что одна часть этого сложного [существа] соединяется с другой частью, как изображение соединено с воском; достаточно, чтобы они соединялись указанным выше образом так, чтобы сложное целое получало бы свое название от разума. И следует иметь в виду, что так как человек называется разумным по действиям разума, то он получает свое название от его субстанции. Что же касается того, чтó называется по его акциденции, то [оно называется] и по его субстанции. Сколькими способами что-то называется и сказывается, столькими же способами указывается на его бытие, — как говорит Философ в пятой книге «Метафизики». Поэтому человек есть человек и называется так благодаря разуму.

...Мышление есть, без сомнения, действие, свойственное человеку, и в этом его счастье, как говорится в десятой книге «Этики». Ибо разум, от которого исходит мышление, есть высшая способность (virtus) человека и свойствен человеку. Но из того, что мышление есть действие, свойственное человеку, не следует, что субстанция самого человека как сложного [существа], от которой исходит мышление, соединяется с другой частью сложного так, как изображение с воском; достаточно, чтобы [они соединялись] указанным выше образом.

Наконец, дóлжно сказать, что разумная душа есть осуществление тела потому, что, действуя внутри по отношению к телу, она может быть названа осуществлением и формой тела...

V. БЫЛА ЛИ РАЗУМНАЯ ДУША ВЕЧНОЙ В ПРОШЛОМ?

Если разумная душа вечна в будущем, остается предположить, что способность бытия не принимает такого способа, которого она не имела бы всегда прежде. Следовательно, она имела способность бытия и, таким образом, вечна в прошлом, если вечна в будущем... У Аристотеля мы никогда не находим сущего в прошлом без будущего, как и в будущем без прошлого...

VI. КАКИМ ОБРАЗОМ РАЗУМНАЯ ДУША ОТДЕЛИМА ОТ ТЕЛА И КАКОВА ОНА ОТДЕЛЕННАЯ?

Разумная душа всегда, пока существует, совпадает в своем бытии с актом тела... Из тех [действий], которые она совершает, находясь в теле, не очевидно, что она полностью отделима от тела, ибо, как уже известно, никакого действия она не может произвести, согласно своей природе, без тела и [чувственных] образов...

Дóлжно сказать, согласно объяснению Комментатора и, пожалуй, согласно мнению Аристотеля по поводу сказанного выше, что душа отделяется от тела таким образом, что она сохраняется, хотя уже не есть

его акт, однако отделяется от тела не полностью, потому что даже если она и не есть [уже] акт данного разрушенного тела, она есть акт некоего другого тела, так как, согласно мнению Философа, род человеческий вечен, как и его осуществление — разумная душа... Так как разумная душа в своей деятельности не зависит от данного тела *или* телесного органа, в котором имела бы бытие, то мышление не должно разрушаться с разрушением данного тела, а должно сохраняться; однако оно не действует вне тела, не сохраняется без действия и не представляется полностью отделенным от тела.

...Согласно мнению Аристотеля, разумная душа вечна; каждое же человеческое тело начинает бытие. По этой причине если бы разумная душа была полностью отделима от тела, то и она начинала бы бытие как акт тела, хотя бы прежде в бесконечном времени и не существовало никакого акта ни одного тела. Однако это противоречит разуму.

Это же доказывается так: согласно мнению Философа, существовало бесконечное число людей; если бы каждый из них имел собственную разумную душу, которая с разрушением [тела] полностью отделялась бы от тела, то уже существовало бы бесконечное число разумных душ, отделенных от тел. Но это противоречит разуму и не согласуется с мнением Философа, отвергающим такого рода бесконечность.

VII. УМНОЖАЕТСЯ ЛИ РАЗУМНАЯ ДУША С УМНОЖЕНИЕМ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ТЕЛ?

Известно, согласно истине, которая лгать не может, что разумные души умножаются с умножением человеческих тел. Однако некоторые философы полагают противоположное.

И если мы будем идти путем философии, то прежде всего станет очевидным следующее. Природа, отделенная в своем бытии от материи, не умножается с умножением материи. Разумная же душа, согласно Философу, имеет бытие, отделенное от материи, как было выяснено выше. Следовательно, она не должна умно-

жаться с умножением материи или с умножением человеческих тел.

И приводится следующее рассуждение: видовое отличие, например отличие человека от осла, есть отличие в форме. Отличие же по числу [предметов] одного и того же вида, например отличие одной лошади от другой, есть отличие в материи, потому что форма лошади имеет бытие в различных частях материи. На основании этого доказывается следующее. То, что имеет бытие, отвлеченное от начала, составляющего причину какого-нибудь числа, отличия или умножения, лишено этого числа, отличия или умножения. Но если разумная душа имеет бытие, отделенное от материи, то она имеет бытие, отвлеченное от начала, составляющего причину отличия, числа или умножения вещей одного и того же вида. Поэтому не очевидно, что существуют многие разумные души одного и того же вида.

Белое делимо на множество [предметов] не потому, что оно белое, а потому, что оно количество и нечто непрерывное; если бы оно не было ни количеством, ни чем-то непрерывным, оно не было бы делимо на множество белых [предметов] и белизна, существуя сама по себе, не была бы делима на множество [видов] белизны... На основании этого доказывается, что природа, бытие которой отвлечено от количества и непрерывного так, что ни количество, ни непрерывное, ни их бытие не существуют ни в количестве, ни в непрерывном, не может иметь множество отдельных предметов одного и того же вида из-за недостатка причин умножения и различения множества отдельных предметов этой природы, принадлежащих к одному и тому же виду. Но разумная душа имеет бытие, отвлеченное от количества и непрерывного, и не есть ни количество, ни нечто непрерывное, как доказывает Философ в первой книге «О душе»...

Если разум бесстрастен (impassibilis), ни с чем не имеет ничего общего, отделен от тела и представляет собой потенцию без материи, как говорит Философ, то очевидно, что Философ не считает, что разум

существует единым по виду и множественным по числу, а [считает его] единым только по числу...

Согласно мнению Философа, людей существовало бесконечное множество. Если бы разумные души умножались с умножением человеческих тел, Философ считал бы число душ бесконечным, чего он не полагает. И ради вышесказанного дóлжно рассмотреть, каково то, чтó может умножаться и сказываться о многих различных по числу предметах одного и того же вида...

Так как форма, существующая сама по себе, по своей природе единична, то очевидно, что она не может умножаться во многие [предметы] одного и того же вида и не может сказываться о многих таких [предметах]. Составленное же из формы и определенной материи как существующей в том или ином месте единично, как, например, то, чтó называется именем Сократа; и поэтому Сократ не может умножаться во многих [Сократов] и на этом же основании не может сказываться о многих, так же как одна и та же воспринятая материальная форма, хотя в определенной материи она способна к умножению и может сказываться о многих. . Два единичных предмета одного и того же вида не отличаются по форме. Ведь форма в них не различается по своей субстанции. Материя же одного из этих единичных предметов сама по себе не отличается от материи другого, но один единичный предмет отличается от другого единичного предмета этого же вида тем, что один из них при определенных измерениях имеет форму в материи, расположенную таким-то образом, а другой имеет форму этого же вида, расположенную иначе. Форма в том и другом единичном предмете не имеет другого различия, кроме существующего благодаря самой форме и ее субстанции, насколько такое деление форм устанавливает различие по виду, но и тот и другой единичный предмет имеют одну форму и неразличимы по своей форме. Пусть никто не удивляется, что мы говорим, что форма существует одна в [своей] единственности, которая существует благодаря ее субстанции в том и другом единичном предмете и находится здесь или там, так как, когда мы мыслим форму, единую в своей единственности,

которая существует благодаря ее субстанции, то мы мыслим что-то воспринятое не как единичное, а как принадлежащее к виду, ибо материальная форма сама по себе не индивидуализируется. Вполне, однако, возможно, чтобы единое по виду существовало во многих единичных предметах и было расположено в разных местах. И когда возникает единичный предмет какого-нибудь вида из материи, лишенной этой формы и этого вида, возникает не другая форма от предсуществующей инаковости, которая существует благодаря субстанции формы, воспринятой в себе, а та же форма благодаря субстанции, которая прежде уже была в другой части материи...

Но есть весьма веские соображения, по которым необходимо, чтобы разумная душа умножалась с умножением человеческих тел, и к этому пришли авторитеты. Так утверждают Авиценна, и Аль-Газали, и Фемистий, считающий деятельный, освещающий и освещаемый разум умножающимся, хотя только освещающий разум один; в гораздо большей степени, уверял он, умножается возможный разум.

Рассуждения об этом таковы: если бы для всех людей существовал один разум, то при наличии одного знающего все были бы знающими и не было бы так, что один был бы знающим, а другой нет... Но в мыслительной деятельности разум находится в единстве со знающим, а не с незнающим, так как мыслит на основе его чувственных образов [ex phantasmatibus], так что один человек бывает знающим, а другой незнающим не потому, что воображение одного в большей степени мышление, чем воображение другого, и не потому, что умопостигаемый вид находится в теле одного в большей степени, чем в теле другого... а потому, что мышление благодаря разуму соединено, когда действует, с телом одного, а не с телом другого.

ФОМА АКВИНСКИЙ

Фома Аквинский (1225/26—1274) — самый видный и влиятельный философ-схоластик западноевропейского средневековья. После смерти ему был присвоен титул «ангельский доктор», а в 1323 г. решением папской курии Фома был при-

числен к лику святых римско-католической церкви. Родился в семье графа Ландольфа, видного итальянского феодала, близ местечка Аквино в Неаполитанском королевстве. Учился в монастыре бенедиктинцев, затем в Неаполитанском университете. В 1244 г. вступил в орден доминиканцев. В следующем году отправился в Парижский университет, тогдашний центр католической мысли. Здесь и занимался под руководством Альберта Больштедта (прозванного впоследствии Великим), оказавшего на него большое влияние (вместе с Альбертом Фома четыре года провел также в Кёльнском университете). По окончании Парижского университета преподавал там теологию и написал ряд теологических трудов и комментариев к Священному писанию. В 1259—1268 гг. Фома находился в Риме при папском дворе, где он закончил начатое еще в Париже сочинение «Сумма против язычников» (называемое также «Философской суммой»), трактовавшее философию Аристотеля в духе католического вероучения. Вернувшись в 1259 г. в Парижский университет, Фома вел здесь ожесточенную борьбу против латинских аверроистов и их главы Сигера Брабантского, а также полемику против консервативных католических теологов, желавших по-прежнему придерживаться только принципов августинизма. Упорно работал над главным своим теолого-философским произведением «Сумма теологии», которое окончил в 1273 г. в Неаполе, в университете которого он преподавал с 1272 г. Фома — автор и ряда других, менее значительных произведений, а также комментариев к сочинениям Аристотеля и других философов.

В настоящем издании даются отрывки из произведений «Сумма теологии» и «Сумма против язычников», переведенные с латинского С. С. Аверинцевым. Впервые они были опубликованы в книге Ю. Боргоша «Фома Аквинский». М., 1966.

[ТЕОЛОГИЯ И НАУКА]

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исайи (гл. 64, ст. 4): «Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя». Между тем дóлжно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.



Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с бо́льшим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (Сумма теол., I, q. 1, 1 с).

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 1).

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2).

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной спо-

собностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (Сумма теол., I, q. 1. 1 ad 2).

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q. 1, 5 ad 2).

[ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ]

По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет свой исток в чувственных восприятиях (Сумма теол., I, q. 1, 9 c).

Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины и потому называется «propter quid», основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия и называется «quia» [1], основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас прозрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. От какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его собственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия (Сумма теол., I, q. 2, 2 c).

Бытие божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и

одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают

и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обусловливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II *кн.* «Метафизики», гл. 4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей

причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишенные разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разумения, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом (Сумма теол., I, q. 2, 3 с).

[МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ БЫТИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ]

Первичная сущность по необходимости должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Правда, когда один и тот же предмет переходит из потенциального состояния в актуальное, по времени потенция предшествует в нем акту; однако сущностно акт предшествует потенции, ибо потенциально сущее может перейти в актуальное состояние лишь при помощи актуально сущего (Сумма теол., I, q. 3, 1 с).

Мы полагаем бога как первоначало не в материальном смысле, но в смысле производящей причины; и в таковом качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если *материя, поскольку она является* таковой, потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально. Отсюда действующему первоначалу приличествует быть в *наивысшей степени* актуальным и потому в наивысшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру его актуальности; совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности в том роде, в котором оно совершенно (Сумма теол., I, q. 4, 1 с).

Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма — материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до приятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимает одну из них, через нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устроение; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устроения, а скорее сужается в своем объеме; отсюда та относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материю, имеет характер совершенства (Сумма теол., I, q. 7, 1 c).

Ничто, кроме бога, не может быть бесконечным безусловно, оно таково лишь условно. В самом деле, если мы говорим о той бесконечности, которая принадлежит материи, то очевидно, что все, что актуально существует, наделено формой, а потому его материя ограничена формой. Но поскольку материя, приняв одну субстанциальную форму, остается потенциально открытой для ряда акцидентальных форм, постольку то, что безусловно ограничено, может быть условно бесконечным. Так, кусок дерева ограничен в отношении своей формы, но бесконечен в той мере, в какой потенциально открыт для бесконечного множества фигур. Если же мы говорим о том роде бесконечности, который принадлежит форме, то очевидно, что предметы, формы которых внедрены в материю, безусловно конечны и никоим образом не бесконечны. Если же имеются некоторые сотворенные формы, которые не восприняты материей, но субсистентны сами по себе, как некоторые полагают относительно ангелов, то они обладают условной бесконечностью, коль скоро такие формы не ограничены и не сужены никакой материей. Поскольку, однако, сотворенная субсистентная форма

имеет свойство быть, но не есть сама основа своего бытия, необходимо, чтобы это ее свойство было воспринято и сужено до некоторого ограниченного естества. Отсюда явствует, что безусловной бесконечностью она обладать не может (Сумма теол., I, q. 7, 2 с).

Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Боэция («О философическом утешении», кн. 5, гл. 4), в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще, а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время — мера движения.

Если, однако, указанное различие относится к измеряемым предметам, а не к мерам, оно все же имеет некоторую силу. В самом деле, лишь то измеряется временем, что имеет во времени свое начало и конец, как сказано в [Аристотелевой] «Физике» (кн. 4, 120). По этой причине, если бы вращение небес не имело конца, время не было бы мерой для всей его продолжительности, ибо бесконечное измерению не поддается, однако же было бы мерой для каждого из его поворотов, каковые имеют начало и конец во времени. Возможно также найти и еще довод исходя из понятий означенных мер, если мы примем потенциальные конец и начало. В самом деле, даже если дано, что время не имеет конца, все же возможно отметить в течении времени начало и конец, приняв некоторые доли времени: так мы говорим о начале и конце дня или года. Вечности же это не присуще (Сумма теол., I, q. 10, 4 с).

Далее, следует сказать, что, коль скоро вечность есть мера пребывания, в той степени, в какой предмет отдаляется от пребывания в бытии, он отдаляется и от вечности. Притом некоторые предметы настолько отдаляются от устойчивого пребывания, что их бытие

подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бренных вещей. Однако другие предметы менее отдаляются от устойчивого пребывания, так что их бытие не состоит в изменении и не подвержено ему; все же и они имеют изменения привходящего порядка, будь то в акте или в потенции. Так, очевидно, обстоит дело с небесными телами, субстанциальное бытие которых неизменяемо, но которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места. То же самое явствует и относительно ангелов, бытие которых неизменяемо в том, что касается их естества, но подвержено изменениям в том, что касается их избрания, а также их интеллектов, состояний и положений в пространстве. Такие предметы имеют своей мерой век, который занимает промежуточное место между вечностью и временем. Но то бытие, которое имеет своей мерой вечность, не подвержено никаким изменениям и не соединимо с ними. Итак, время имеет «прежде» и «после»; век не имеет в себе «прежде» и «после», но может вступать с ними в соединение; вечность же не имеет «прежде» и «после» и не терпит их рядом с собой (Сумма теол., I, q. 10, 5 c).

Нам свойственно от природы познавать то, что обретает свое бытие лишь в прошедшей индивидуацию материи, ибо душа наша, посредством которой мы осуществляем познание, есть форма некоторой материи. Но душа имеет две возможности познания. Первая состоит в акте некоторого телесного органа; ей свойственно распространяться на вещи постольку, поскольку они даны в прошедшей индивидуацию материи; отсюда ощущение познает лишь единичное. Вторая познавательная возможность души есть интеллект, который не есть акт какого-либо телесного органа. Отсюда через интеллект нам свойственно познавать сущности, которые, правда, обретают бытие лишь в прошедшей индивидуацию материи, но познаются не постольку, поскольку даны в материи, но поскольку абстрагированы от нее через интеллектуальное созерцание. Отсюда в интеллектуальном познании мы можем брать какую-

либо вещь обобщенно, что превышает возможности ощущения. Между тем интеллекту ангелов свойственно познавать сущности, обретающиеся вне материи, что превышает естественную способность интеллекта человеческой души в статусе этой жизни, где она соединена с телом.

Итак, остается одно: познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии. Итак, сотворенный интеллект не может созерцать бога в его сущности, кроме как в меру того, что бог по своей милости соединяется с сотворенным интеллектом, как предмет, открытый разуму (Сумма теол., I, q. 12, 4 c).

Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависимые от причины, то мы можем от них дойти до познания в отношении бога того, что он есть, а также того, что с необходимостью ему приличествует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий (Сумма теол., I, q. 12, 12 c).

Это происходит потому, что познание любого познающего получает свои пределы от модуса формы, которая есть первоначало познания. В самом деле, чувственный образ, содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостигаемый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством

частных вещей. Так, наш интеллект через интеллектуальный образ человека познает некоторым образом бесконечное множество людей, но не в тех различиях, которые они имеют между собой, а лишь в объединяющем их родовом естестве (Сумма теол., I, q. 14, 12 с).

Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен богом через посредство активного интеллекта, как то будет показано ниже, необходимо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир. А в этом и состоит понятие «идеи» (Сумма теол., I, q. 15, 1 с).

Истинное, как было сказано, в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что́ оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но, когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект, некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму. И отсюда ясно следует, что чувственное восприятие истинно относительно какой-либо вещи или интеллект истинен, познавая некоторое неразложимое понятие, а не потому, чтобы он познавал или высказывал истину. И подобным же образом обстоит дело с составными и простыми речениями. Итак,

истина может присутствовать в чувственном восприятии либо в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие, как в некоторой истинной вещи, но не как познанное в познающем, что заключает в себе наименование истины, ибо совершенство интеллекта есть истина как познанное. И потому, говоря в собственном смысле, истина присутствует в интеллекте, когда он слагает и разделяет, но не в чувственном восприятии, равно как и не в интеллекте, познающем некоторое неразложимое понятие (Сумма теол., I, q. 16, 2 с).

Как сказано выше, истина в собственном смысле слова присутствует в интеллекте. Вещь же именуется истинной от истины, присутствующей в каком-либо интеллекте. Отсюда изменчивость истины должна рассматриваться в отношении интеллекта; истинность же последнего состоит в том, что он согласуется с постигнутыми вещами. Эта согласованность может изменяться в двояком направлении, как и любое иное подобие, вследствие изменения одного из двух подобных членов. Отсюда истина изменяется одним способом из-за того, что о той же вещи, обретающейся в том же состоянии, некто приобретает иное мнение, или другим способом, когда при неизменности мнения меняется вещь. И в обоих случаях происходит превращение истины в ложь (Сумма теол., I, q. 16, 8 с).

Истина состоит в соответствии интеллекта и вещи, как то сказано выше. Но такой интеллект, который есть причина вещи, прилагается к вещи, как наугольник и мерило. Обратным образом обстоит дело с интеллектом, который получается от вещей. В самом деле, когда вещь есть мерило и наугольник интеллекта, истина состоит в том, чтобы интеллект соответствовал вещи, как то происходит в нас. Итак, в зависимости от того, что вещь есть и что она не есть, наше мнение истинно или ложно. Но когда интеллект есть мерило и наугольник вещей, истина состоит в том, чтобы вещь соответствовала интеллекту; так, о ремесленнике говорят, что он сделал истинную вещь, когда она отвечает правилам ремесла (Сумма теол., I, q. 21, 2 с).

Коль скоро бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, до́лжно отнести к его провидению то, что он дозволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников (Сумма теол., I, q. 22, 2 ad 2).

Тем, что бог непосредственно печется о всех вещах, отнюдь не исключаются вторичные причины, каковые суть исполнительницы этого миропорядка, как то явствует из вышесказанного (Сумма теол., I, q. 22, 3 ad 2).

Есть люди, которых бог отвергает. Ведь выше сказано, что предопределение есть часть провидения. Между тем в провидение входит допущение некоторых недостатков в подчиненных провидению вещах, как то сказано выше. Отсюда следует, что, коль скоро люди через божественное провидение определяются к вечной жизни, равным образом к божественному провидению относится и то, что оно допускает, чтобы некоторые люди не достигали этой цели, что и называется отвержением (Сумма теол., I, q. 23, 3 c).

Сущность есть в собственном смысле слова то, что выражается в дефиниции. Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания. Отсюда явствует, что в вещах, составленных из материи и формы, сущность означает не одну форму и не одну материю, но то, что составлено из общей формы и материи в соответствии с родовыми основаниями. Однако то, что составлено из «этой материи» и «этой формы», определяется через ипостась и через лицо. Ибо душа, плоть, кости определяются как «человек»; но «эта душа», «эта плоть», «эти кости» определяются как «этот человек». Таким образом, ипостась и лицо прибавляют сверх определения сущности индивидуальные основания и потому с сущностью не совпадают, насколько это относится к вещам, составленным из материи и формы (Сумма теол., I, q. 29, 2 ad 3).

Бог есть первопричина всех вещей как их образец. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что

для продуцирования какой-либо вещи необходим образец, т. е. постольку, поскольку продукт должен следовать определенной форме. В самом деле, мастер продуцирует в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же такой, который зачат в недрах его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам. Но эту определенность форм дóлжно возвести как к своему первоначалу к божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различенности вещей. И потому дóлжно сказать, что в божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковые мы называли идеями или образцовыми формами в уме бога. Однако эти последние хотя и расщепляются во множество в применении к вещам, однако же не суть нечто реально отличное от божественной сущности, подобию которой могут быть причастны различные вещи различным образом. Итак, сам бог есть первичный образец всего. — Однако же и среди сотворенных вещей некоторые могут именоваться образцами других в соответствии с тем, что одни из них следуют подобию других либо в силу принадлежности к тому же роду, либо в силу аналогии некоторого подражания (Сумма теол., I, q. 44, 3 c).

Самый порядок, существующий в вещах, которые так сотворены богом, обнаруживает единство мироздания. В самом деле, мироздание именуется единым от единой упорядоченности в том смысле, что каждая вещь соотнесена с другими. Все, что от бога, соотнесено между собой и с самим богом, как то показано. Отсюда необходимо, чтобы все принадлежало единому мирозданию. По этой причине могли полагать множество миров те, кто в качестве мировой причины полагал не какую-либо упорядочивающую мудрость, но случай; так, Демокрит утверждал, что из сталкивания атомов возник и этот мир, и другие бесчисленные миры (Сумма теол., I, q. 47, 3 c).

Как утверждалось выше, совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна

ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бренны. И вот, подобно тому как совершенство Вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бренные сущности, точно так же совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т. е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло (Сумма теол., I, q. 48, 2 c).

Зло по-разному имеет причину недостаточности в вещах произвольных, с одной стороны, и природных — с другой. Ведь природная причина производит следствие такого же рода, какова она сама, если только не испытывает какой-либо помехи извне; именно таков ее недостаток. Потому зло не может воспоследовать в следствии, если заранее не существует некоторое иное зло в действующем начале либо в материи, как то сказано выше. Но в вещах произвольных недостаток действия проистекает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой последняя актуально оказывает неповиновение стоящему над ней правилу. Такого рода несовершенство еще не есть вина, но за ним следует вина, проистекающая из тех действований, которые осуществляются в состоянии этого несовершенства (Сумма теол., I, q. 49, 1 ad 3).

Как то явствует из сказанного выше, зло, состоящее в несовершенстве действования, неизменно имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Однако в боге нет никакого несовершенства, но высшее совершенство, как то было показано. Поэтому зло, состоящее в несовершенстве действования или проистекающее от несовершенного действования, не может быть возведе-

но к богу как к своей причине. Но зло, состоящее в порче каких-либо вещей, восходит к богу как к своей причине. И это очевидно как в делах природы, так и в делах воли. В самом деле, уже было сказано, что любое действующее начало в той мере, в которой оно своей силой производит некоторую форму, подверженную порче и несовершенству, своей силой вызывает эту порчу и это несовершенство. Между тем очевидно, что форма, которую прежде всего имеет в виду бог в своих творениях, есть благо целокупного миропорядка. Но целокупный миропорядок требует, как то сказано выше, чтобы некоторые вещи могли впасть в несовершенство и время от времени впадали в него. И таким образом бог, обусловливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обусловливает порчу вещей (Сумма теол., I, q. 49, 2 c).

Из сказанного выше следует, что нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было показано. Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе как своем субстрате.

Во-вторых, первичное начало блага есть высшее и совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благость других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и, поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине Философ утверждает, что, «если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя» («Этика», IV, гл. 5), ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо.

В-третьих, понятие зла противоречит понятию первичного начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть для чего-либо

причиной иначе как акцидентально. И потому оно не может быть первопричиной, ибо «акцидентальная причина вторична по отношению к причине, которая является таковой сама по себе», как то очевидно («Физика», II, гл. 6) (Сумма теол., I, q. 49, 3 c).

Ряд причин зла не уходит в бесконечность, ибо всяческое зло может быть возведено к некоторой благой причине, из которой зло проистекает акцидентальным образом (Сумма теол., I, q. 49, 3 ad 6).

Необходимость допустить наличие в нас возможностного интеллекта проистекает из того, что иногда наше разумение оказывается потенциальным, а не актуальным. Отсюда следует, что должна существовать некоторая потенциальная способность относительно умопостигаемых вещей, предшествующая самому их постижению; она переходит относительно этих вещей в актуальное состояние при их познании, а позднее при размышлении о них. И эта способность называется возможностным интеллектом. — Но необходимость допустить наличие активного интеллекта проистекает из того, что природы познаваемых нами материальных вещей не имеют вне души отдельного существования как нематериальные и актуально умопостигаемые; вне души они остаются умопостигаемыми лишь в потенции. Отсюда следует, что должна существовать некоторая способность, которая делает эти природы актуально умопостигаемыми. И эта способность называется активным интеллектом (Сумма теол., I, q. 54, 4 c).

Активному интеллекту свойственно освещать, и притом не другое умопостигающее начало, но потенциально умопостигаемые вещи, ибо он посредством абстрагирования делает их актуально умопостигаемыми. К свойствам же возможностного интеллекта принадлежит: пребывать в потенции относительно познаваемых природных вещей и иногда переходить в актуальное состояние (Сумма теол., I, q. 54, 4 ad 2).

Чувственное восприятие не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции. Равным образом и представление схватывает всего лишь подобия тел. Лишь один интеллект схватывает сущность вещей (Сумма теол., I, q. 57, 1 ad 2).

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости (Сумма теол., I, q. 64, 1 с).

При исследовании природы души необходимо иметь в виду: душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа одушевленными, а мертвые вещи — неодушевленными. Жизнь же обнаруживается преимущественно в двух родах деятельности, т. е. в познании и в движении. *В качестве первоначала этих явлений* древние философы, не сумев пойти дальше представления, полагали некоторое тело, ибо они утверждали, что лишь тела суть вещи и то, что не есть тело, вообще не существует. И вот в соответствии с этим они утверждали, что душа есть некоторое тело.

Хотя ошибочность этого утверждения может быть показана различными способами, мы воспользуемся только одним, который наиболее обще и четко обнаруживает, что душа не есть тело. Очевидно, что душа не есть любое начало жизненного действования; в противном случае душа была бы оком в качестве начала зрения и то же можно было бы сказать и о прочих орудиях души. Только первичное начало жизни мы называем душой. И вот, хотя некоторое тело и может быть в своем роде началом жизни, как-то: сердце есть начало жизни для животного, однако никакое тело не может быть первичным началом жизни. Ведь очевидно, что быть началом жизни или быть живым возможно для тела не вследствие того, что оно вообще есть тело; в противном случае любое тело было бы живым или началом жизни. Но тело может быть живым или даже началом вследствие того, что оно есть именно такое тело. Но то, что является актуально именно таковым, получает это от некоторого начала, которое именуется его актом. *А потому душа, которая есть первое начало*

жизни, есть не тело, но акт тела, подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела (Сумма теол., I, q. 75, 1 с).

Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что через посредство интеллекта человек способен познавать природы всех тел. Но то, что может познавать некоторые вещи, не должно ничего из этих вещей иметь в собственной природе, ибо, если бы нечто природным образом было внедрено в орудие познания, для него было бы затруднено познание других вещей, подобно тому как мы видим, что язык больного, насыщенный холерической и горькой влагой, не воспринимает ничего сладкого, но все кажется ему горьким. Итак, если бы интеллектуальное начало имело в себе природу некоего тела, оно оказалось бы неспособным познавать прочие тела. Между тем всякое тело имеет некоторую определенную природу. Следовательно, невозможно, чтобы интеллектуальное начало было телом.

Равным образом невозможно и то, чтобы интеллектуальная деятельность осуществлялась через телесный орган, ибо в таком случае определенная природа этого органа воспрепятствовала бы *познанию всех тел;* так, если бы некоторый определенный цвет окрашивал не говорю уже зрачок, но хотя бы стеклянный сосуд, то налитая в сосуд влага представилась бы наделенной тем же цветом.

Итак, само интеллектуальное начало, которое именуется умом или интеллектом, осуществляет действование через себя само, и тело здесь не участвует. Но ничто не может действовать через себя само, если через себя само не оказывается самосущим. Ведь действовать может только актуально сущее; поэтому нечто действует таким же образом, каким и существует. Отсюда мы не говорим, что разогревает тепло, но говорим, что это делает теплый предмет. Остается вывод, что человеческая душа, именуемая интеллектом или умом, есть нечто бестелесное и самосущее (Сумма теол., I, q. 75, 2 с).

Очевидно, что чувственная душа не осуществляет какого-либо собственного действования через себя самое, но всякое действование чувственной души принадлежит сочетанию души и тела. Отсюда явствует, что *души неразумных животных не действуют через себя самих и не самосущи,* ибо бытие и деятельность чего бы то ни было сходствуют между собой (Сумма теол., I, q. 75, 3 с).

Ввиду того что чувственное ощущение есть некоторое действование человека, хотя и несобственное, очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто составленное из души и тела. Платон мог утверждать, что человек есть душа, пользующаяся телом, лишь потому, что он считал чувственное восприятие свойством души (Сумма теол., I, q. 75, 4 с).

Необходимо сказать, что интеллект, который есть начало интеллектуального действования, есть форма человеческого тела. Действительно, то начало, через которое непосредственно происходит некоторое действование, есть форма вещи, которой действование приписывается; так, начало, через которое тело пребывает здоровым, есть здоровье, а начало, непосредственно через которое душа познает, есть знание, — откуда здоровье есть форма тела и знание есть форма души. И причина этого в том, что вещь действует лишь в меру того, насколько она пребывает в акте; и в соответствии с тем, в каком акте пребывает нечто, оно и действует. Но очевидно, что начало, непосредственно через которое тело живет, есть душа. И поскольку жизнь обнаруживается через различные действования на разных уровнях живых существ, то начало, через которое мы прежде всего совершаем каждое из этих действований жизни, есть душа; прежде всего благодаря душе мы питаемся, чувствуем, движемся в пространстве; и равным образом прежде всего благодаря ей мы мыслим. Следовательно, то начало, прежде всего благодаря которому мы мыслим, называть ли его интеллектом или мыслящей душой, есть форма тела. Это доказательство дает Аристотель во 2-й кн. «О душе» (2-я гл.) (Сумма теол., I, q. 76, 1с).

Утверждение, будто интеллект у всех людей един, совершенно несостоятельно. Это явствует само собой, если, как утверждал Платон, человек есть сам интеллект. В таком случае из допущения, будто Сократ и Платон вместе имеют лишь один интеллект, вытекает, что Сократ и Платон суть один и тот же человек и ничем друг от друга не отличаются, кроме свойств, лежащих за пределами сущности того и другого. И в таком случае различие между Сократом и Платоном будет таким же, как между человеком в тунике и человеком в плаще, что совершенно нелепо.

Равным образом это утверждение остается явно несостоятельным, если мы в соответствии с мнением Аристотеля будем видеть в интеллекте часть или потенцию души, которая есть форма человека. Ведь немыслимо, чтобы у великого множества различных предметов была одна форма, совершенно так же как немыслимо, чтобы они имели единое бытие, ибо форма есть начало пребывания в бытии (Сумма теол., I, q. 76, 2 с).

Мое и твое интеллектуальное действование могли бы различаться между собой по причине различия в наглядных представлениях (ибо, например, представление о камне во мне и в тебе различно), если бы само наглядное представление в соответствии с тем, что оно иное во мне и иное в тебе, было формой возможностного интеллекта; ибо одно и то же действующее начало при столкновении с различными формами порождает различные действования, как-то: при столкновении различных форм вещей со взглядом одного и того же глаза рождаются различные видения. Однако само наглядное представление не есть форма возможностного интеллекта; эту форму в действительности составляет умопостигаемый образ, получаемый путем абстракции из наглядных представлений. При этом в пределах одного и того же интеллекта из различных наглядных представлений одного и того же вида может быть получен путем абстракции не более как один умопостигаемый образ. Так, очевидно, что у одного человека могут быть различные наглядные представления о камне, и все же изо всех них посредством абстракции создается единый умопостигаемый образ камня, через

посредство которого интеллект одного человека постигает в одном действовании природу камня, несмотря на все различие наглядных представлений. Итак, если бы у всех людей был единый интеллект, различие наглядных представлений у того или иного лица не смогло бы обусловить различие интеллектуального действования, как это измыслил Толкователь[2] в своем толковании на третью книгу «О душе». Итак, остается вывод, что предполагать единый интеллект у всех людей совершенно несообразно и невозможно (Сумма теол., I, q. 76, 2 с).

Индивидуация умопостигающего начала, равно как и формы, через которую это начало постигает, не исключает постижения общих понятий; в противном случае из того обстоятельства, что обособленные интеллекты суть некоторые самосущие, а потому и частные субстанции, следовало бы, что они не могут постигать общих понятий. Но материальность познающего начала и формы, через которую оно познает, препятствует познанию всеобщего. Ведь если вообще всякое действие происходит согласно модусу формы, в которой действующее начало действует (как-то: разогревание происходит согласно модусу теплоты), то, в частности, и познание протекает сообразно модусу той формы, через которую познающее начало познает. Действительно, самоочевидно, что общая природа принимает различия и дробление в соответствии с началами индивидуации, которые проистекают от материи. А потому, если та форма, через которую осуществляется познание, будет материальной, т. е. не абстрагированной от условий материального существования, она и даст подобие видовой или родовой природы, уже принявшей различия и дробление через начала индивидуации; познать же природу вещи в ее общности материальная форма не сможет. Если же форма окажется абстрагированной от условий прошедшей индивидуацию материи, она даст подобие природы без тех ее сторон, которые вносят различия *и дробления, и так познается всеобщее.* И здесь не имеет значения, один ли только интеллект, или же их множество; ибо, даже если бы он был только один, он по необходимости должен был бы быть чем-то

единичным, и форма, через которую он мыслит, также была бы чем-то единичным (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 3).

Независимо от того, один ли интеллект, или же интеллектов множество, предмет мысли един. Но предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя самого, но через свое подобие: «Ведь в душе присутствует не камень, но образ камня», как говорится в 3-й кн. «О душе» (III, гл. 8). И все же предмет мысли есть камень, а не образ камня, если только интеллект не рефлектирует над самим собой; в противном случае науки учили бы не о вещах, но об умопостигаемых образах. Но одной и той же вещи могут различным образом уподобляться различные формы. Поскольку же познание происходит через уподобление познающего познанной вещи, из этого следует, что одно и то же может быть познаваемо различными познающими субъектами, как это очевидно в отношении чувственного познания, ибо многие через посредство различных подобий созерцают один и тот же цвет. И таким же образом многие интеллекты мыслят одну и ту же умопостигаемую вещь. При этом различие между чувственным и интеллектуальным познанием состоит, по учению Аристотеля, единственно в том, что вещь чувственно воспринимается в соответствии с тем устроением, которое она имеет вне души, т. е. в своем особенном бытии, между тем как умопостигаемая природа вещи хотя и дана вне души, однако не в том модусе бытия, согласно которому она оказывается умопостигаемой. Ибо умопостижение общей природы осуществляется через исключение производящих индивидуацию начал; между тем такого модуса бытия вне души общая природа не имеет. — Однако, по учению Платона, умопостигаемая вещь дана вне души в том своем модусе, сообразно которому она оказывается умопостигаемой; ибо он предположил, что природы вещей даны в обособлении от материи (Сумма теол., I, q. 76, 2 ad 4).

В человеке чувственная, умопостигающая и вегетативная души совпадают. Как это происходит, легко уразуметь всякому, кто поразмыслит над различиями, обретающимися в видах и в формах вещей. Ибо оказы-

вается, что эти виды и эти формы разнятся между собой как более или менее совершенные; так, в мировом распорядке вещей одушевленное совершеннее неодушевленного, животные совершеннее растений, а люди — животных, и в пределах каждого из этих видов выделяются различные ступени. И в связи с этим Аристотель в 8-й кн. «Метафизики» уподобляет виды вещей числам, которые разнятся друг от друга на прибавляемые или отнимаемые единицы. Также и во 2-й кн. «О душе» он уподобляет различные души геометрическим фигурам, из коих одна содержит в себе другую; так, пятиугольник включает в себя треугольник, однако сам выходит за пределы последнего. Подобным же образом умопостигающая душа виртуально содержит в себе все, чем обладают и чувственная душа животного, и вегетативная душа растения. Следовательно, подобно тому как пятиугольная плоскость пятиугольна не потому, что имеет две фигуры одновременно — фигуру треугольника и фигуру пятиугольника (но фигура треугольника излишняя, коль скоро она уже присутствует в фигуре пятиугольника), точно так же Сократ не благодаря одной душе есть человек, а благодаря другой — животное, но он есть и то и другое благодаря одной и той же душе (Сумма теол., I, q. 76, 3 c).

Одна вещь имеет одно субстанциальное бытие. Но субстанциальное бытие сообщается субстанциальной формой. Следовательно, одна вещь имеет только одну субстанциальную форму. Между тем субстанциальная форма человека есть душа. А потому невозможно, чтобы в человеке присутствовала какая-либо иная субстанциальная форма, помимо умопостигающей души (Сумма теол., I, q. 76, 4 s — c).

Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устроение своего бытия. — Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, как мы утверждали выше,

невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма.

Дабы это стало очевидным, следует помыслить о том, что субстанциальная форма именно тем отличается от акцидентальной, что последняя не сообщает простого бытия, но лишь бытие в некотором качестве; так, теплота сообщает своему субстрату не простое бытие, но бытие в качестве чего-то теплого. И потому при выявлении акцидентальной формы мы не говорим, что некоторая вещь просто становится или возникает, но что она приобретает некоторое качество или же переходит в некоторое состояние; равным образом и с исчезновением акцидентальной формы мы не говорим, что нечто вообще разрушилось, но лишь что оно разрушилось в определенном отношении. Но субстанциальная форма сообщает простое бытие, и потому при ее выявлении мы говорим, что нечто просто возникло, а при ее исчезновении — что нечто разрушилось. И по этой же причине древние натурфилософы (naturales), усматривавшие в первоматерии — будь то огонь, или воздух, или нечто иное в том же роде — нечто актуально сущее, утверждали, что ничто не возникает просто и не просто разрушается, но что «всякое становление есть изменение», как говорится в 1-й кн. «Физики» (1, 4). А если бы дело обстояло таким образом, что помимо умопостигающей души в материи предсуществовала бы некоторая иная субстанциальная форма, через которую субстрат души был бы актуально сущим, то из этого следовало бы, что душа не сообщает простого бытия. В таком случае душа не была бы субстанциальной формой и через ее выявление не происходило бы безусловного возникновения, как и с ее исчезновением — безусловного разрушения, но то и другое происходило бы лишь в некотором отношении. А это очевидным образом ложно.

Ввиду этого следует признать, что в человеке *не присутствует никакой иной субстанциальной формы, помимо одной только субстанциальной души,* и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и испол-

няет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами. — Подобным же образом до́лжно сказать о чувственной душе в животных, о вегетативной душе в растениях и вообще обо всех более совершенных формах в их отношении к формам менее совершенным (Сумма теол., I, q. 76, 4 с).

Не форма определяется материей, но скорее материя формой; в форме надлежит искать основание, почему такова материя, а не наоборот. Умопостигающая душа, как было показано выше, в рамках природного распорядка вещей занимает среди интеллектуальных субстанций низшую ступень. Это явствует из того, что она не обладает по своей природе врожденным знанием истины подобно ангелам, но вынуждена по крупицам собирать истину из разделенных вещей через посредство чувственного восприятия, как говорит Дионисий Ареопагит в 7-й гл. «О божественных именах» [3]. Но природа ничему не отказывает в необходимом; отсюда воспоследовало, что умопостигающая душа оказалась наделена не только способностью умопостижения, но также и способностью чувственного восприятия. Однако акт чувственного восприятия не может осуществиться без телесного орудия. Следовательно, необходимо было, чтобы умопостигающая душа соединилась с телом такого рода, которое было бы пригодно как орган чувственного восприятия (Сумма теол., I, q. 76, 5 с).

Коль скоро умопостигающая душа, как то утверждалось выше, соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, *невозможно, чтобы какое-либо акцидентальное устроение посредствовало между телом и душой, как и вообще между субстанциальной формой и ее материей.* И видно это из того, что, коль скоро материя потенциально способна ко всем актуальным состояниям в некоторой последовательности, необходимо, чтобы то, что безусловно первично в актуальных состояниях, мыслилось первичным и в материи. Но первичным среди всех актуальных состояний является бытие. Следовательно, невозможно помыслить материю прежде теплой или количественно определенной, нежели актуально сущей. Но актуальное бытие она

получает через субстанциальную форму, которая сообщает простое бытие, как утверждалось выше. Отсюда невозможно, чтобы какие-либо акцидентальные устроения предсуществовали в материи, упреждая субстанциальную форму; и этот вывод распространяется и на душу (Сумма теол., I, q. 76, 6 c).

Если душа соединяется с телом в качестве его формы, как мы утверждали выше, *невозможно,* чтобы это соединение осуществлялось через посредство некоторого тела. Это положение вытекает из того, что любой предмет обладает единством в той мере, в которой обладает бытием. Форма же через себя самое заставляет вещь стать актуально сущим, ибо сама эта форма по своей сущности есть состояние актуальности; и она сообщает бытие не без помощи чего-либо посредствующего. Отсюда единство вещи, составленной из материи и формы, держится на самой форме, которая через себя самое соединяется с материей как ее состояние актуальности. Притом же нет иного объединяющего начала, помимо действующего начала, которое заставляет материю стать актуально сущим, как то сказано в 8-й кн. «Метафизики» (Сумма теол., I, q. 76, 7 c).

Если бы душа, как это уже неоднократно говорилось, была соединена с телом лишь в качестве его двигателя, было бы возможно утверждать, что она пребывает не в каждой части тела, но лишь в той, через которую она движет остальные. — *Коль скоро, однако, душа соединяется с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части.* Ведь она не акцидентальная форма тела, но субстанциальная; субстанциальная же форма наделяет должной степенью совершенства не только целое, но и каждую из частей. Действительно, поскольку целое составляется из частей, такая форма целого, которая не сообщает бытия отдельным частям тела, есть форма в качестве расположения и распорядка (какова, например, форма дома); и этот вид формы есть форма акцидентальная. Однако душа есть форма субстанциальная; отсюда необходимо, чтобы она была формой и состоянием актуальности не только для це-

лого, но и для каждой части. И потому по выходе души из тела не только обо всем теле можно сказать «это — животное» или «это — человек» лишь по причине многозначности слов (как говорят о животном, нарисованном или изваянном из камня), но то же самое относится и к руке, и к глазу, или, как говорит Философ («О душе», II, 1), к плоти и кости. И свидетельствует об этом то, что по выходе души ни единая часть тела не имеет уже свойственного ей отправления; а ведь все, что удерживает принадлежность к виду, удерживает и присущее этому виду отправление. — Но акт пребывает в том предмете, которому принадлежит этот акт. Следовательно, душа по необходимости пребывает во всем теле в целом и в любой его части (Сумма теол., I, q. 76, 8 c).

Из вышесказанного явствует, что есть некоторые *отправления души, которые осуществляются без помощи телесных органов: таковы мышление и воление. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом душу.* — Однако есть и такие акты души, которые осуществляются через телесный орган, как-то: зрение — через глаз, а слух — через ухо. И таким образом обстоит дело *со всеми отправлениями чувственной и вегетативной частей души. И потому потенции, составляющие начала этих отправлений, имеют своим субстратом составленную из души и тела сущность, а не одну только душу* (Сумма теол., I, q. 77, 5 c).

Как уже было сказано, все потенции относятся к самой по себе душе как к своему началу. Но некоторые потенции относятся к душе самой по себе как к своему субстрату: таковы *мышление и воля. И потенции подобного рода по необходимости сохраняются в душе после разрушения тела.* Некоторые же потенции имеют своим субстратом сущность, составленную из души и тела: таковы *все потенции чувственной и вегетативной частей души.* Но с разрушением субстрата акциденция не может сохраниться. *Поэтому после разрушения сочетания души и тела потенции второго рода не могут сохраниться, но остаются в душе лишь*

виртуально, как в своем первоначале или корне (Сумма теол., I, q. 77, 8 c).

Потенциями мы именуем *способность роста, способность чувственного восприятия, способность желания, способность пространственного движения, способность умопостижения* (Сумма теол., I, q. 78, 1 s — c).

Роды потенций души, которые мы перечислили, существуют в числе пяти. Из них три именуются душами, а четыре — модусами жизни (Сумма теол., I, q. 78, 1 c).

Потенций, принадлежащих вегетативной душе, всего три. Каждая из них, как говорилось выше, имеет своим объектом само тело, живущее благодаря душе; между тем в отношении тела необходимо со стороны души троякое действование. Во-первых, это то действование, через которое тело приобретает бытие: и таково назначение *рождающей потенции.* Далее, это то действование, через которое живое тело приобретает должный объем: и таково назначение *силы роста.* Наконец, это то действование, через которое тело живущего сберегается и в своем бытии, и в своем должном объеме: и это есть *сила питания* (Сумма теол., I, q. 78, 2 c).

Следует принять такой способ исчисления и различения внешних чувств, который основывается на том, что собственно и само по себе относится к чувственному восприятию. Ведь последнее есть некоторая страдательная потенция, которая предназначена претерпевать изменения в соответствии со своим внешним объектом. *Итак, внешняя причина изменения есть то, что само по себе воспринимается чувством и в соответствии с многообразием чего различаются чувственные потенции* (Сумма теол., I, q. 78, 3 c).

Для восприятия чувственно воспринимаемых форм предназначено чувство в собственном смысле слова или общее чувство; о делении последнего будет сказано ниже. — Но для удерживания или сохранения таковых форм предназначена фантазия, или воображение (оба слова обозначают одно и то же); и эта фантазия, или воображение, представляет собой как бы

некую сокровищницу, куда складываются воспринятые через чувство формы. — Для принятия к сведению тех данных, которые не воспринимаются чувством, определена способность суждения. — Но для сохранения этих данных служит память, которая представляет собой как бы некую сокровищницу таких данных. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что способность памяти проявляется в живых существах в отношении каких-либо данных упомянутого рода (например, при различении вредного и полезного). И само понятие прошедшего, которому подчинена память, принадлежит к данным этого рода.

Однако надлежит помнить, что в отношении чувственно воспринимаемых форм между восприятием человека и восприятием других живых существ нет никакого различия: и здесь, и там происходит некоторое изменение под воздействием внешнего объекта восприятия. Напротив, по отношению к вышеупомянутым данным между восприятием человека и восприятием иных живых существ есть разница. Животные воспринимают подобного рода данные лишь в силу некоего естественного инстинкта, человек же — еще и через некоторое сопоставление. И потому то, что в животном именуется естественной способностью суждения, в человеке именуется способностью размышления, ибо она выявляется через некоторое сопоставление данных упомянутого рода. Отсюда эта способность именуется также и частным разумом, которому врачи приписывают особый орган, а именно среднюю часть мозга; и этот частный разум сопоставляет данные частного порядка таким же образом, как умопостигающий разум — данные общего порядка. — Что же касается памяти, то человек не только обладает памятью, состоящей, как и у прочих живых существ, в непроизвольном представлении прошедшего, но также и припоминанием, т. е. такой памятью, которая как бы в силлогизмах разбирает прошедшее в соответствии с данными частного порядка.

Авиценна предположил бытие пятой потенции, занимающей среднее место между способностью сужде-

ния и способностью воображения: к этой потенции будто бы относится расчленение и сопоставление созерцаемых воображением форм, что происходит, например, когда мы, вообразив форму золота и форму горы, составляем из них единую форму золотой горы, которую мы никогда не видели. Но такое действование не наблюдается ни в одном живом существе, кроме человека; а последнему для этого достаточно способности воображения. Последней приписывает это действование также и Аверроэс в своей книге «О чувственном восприятии и его объектах».

И потому *нет надобности допускать существование каких-либо внутренних способностей чувственной части души сверх следующих четырех: общее чувство, воображение, способность суждения, способность памяти* (Сумма теол., I, q. 78, 4 c).

Исходя из предварительных предпосылок необходимо признать, что интеллект есть некоторая потенция души, а не сама сущность последней. Непосредственное начало действования совпадает с самой сущностью вещи лишь в том случае, если само действование совпадает с бытием вещи; ведь отношение потенции к действованию как к своему акту то же, что и отношение сущности к бытию. Но только применительно к богу умопостигающая деятельность совпадает с бытием. Поэтому *только в боге интеллект есть его сущность; во всех прочих умопостигающих существах интеллект есть некоторая потенция умопостигающего лица* (Сумма теол., I, q. 79, 1 c).

[ЗАТРУДНЕНИЯ]

Активный интеллект, о котором говорит Философ, есть нечто принадлежащее к душе. Дабы это стало очевидным, надлежит помыслить вот о чем: приходится предположить превыше человеческой умопостигающей души бытие некоторого высшего интеллекта, от которого душа получает способность умопостижения. Ведь все участвующее в чем-либо, что движимо и несовершенно, требует ранее себя нечто иное, что об-

ладало бы этим свойством по своей сущности и было бы неподвижным и совершенным. Между тем человеческая душа именуется умопостигающей потому, что она участвует в способности умопостижения; свидетельство этому то, что она не вся в целом оказывается умопостигающей, но лишь в некоторой своей части. Далее, она доходит до постижения истины путем умозаключений в поисках и изменении. Далее, она обладает несовершенной способностью умопостижения: во-первых, она постигает не все; во-вторых же, в тех вещах, которые доступны ее постижению, она движется от потенции к акту. Следовательно, с необходимостью должен быть некоторый высший интеллект, который помогает душе в умопостигающей деятельности (Сумма теол., I, q. 79, 4 c).

Если бы активный интеллект не принадлежал душе, но был некоторой обособленной субстанцией, у всех людей был бы единый активный интеллект. Так и понимают дело те, кто полагает единый активный интеллект. — *Но если активный интеллект есть некоторая часть души, как бы некоторая ее способность, в таком случае необходимо признать, что существует множество активных интеллектов в соответствии со множественностью душ, которая в свою очередь соответствует множественности людей, как то было сказано выше.* В самом деле, невозможно, чтобы одна и та же способность принадлежала различным субстанциям (Сумма теол., I, q. 79, 5 c).

Активный интеллект создает общее понятие, абстрагируя его от материи. Однако для этого не требуется, чтобы интеллект во всех его носителях был един, требуется лишь, чтобы он был един во всех по своему отношению ко всем вещам, из которых он извлекает общее понятие и в отношении которых общее понятие одно и то же. И это свойственно интеллекту постольку, поскольку он нематериален (Сумма теол., I, q. 79, 5 ad 2).

Всеобщее словоупотребление, которому, как полагает Философ («Топика» II, 1, 5, 109 A), до́лжно следовать при обозначении вещей, обычно требует, чтобы мудрыми именовались те, кто правильно упорядочи-

вает вещи и хорошо ими распоряжается. Отсюда наряду с прочими представлениями, которые люди создают себе о мудреце, Философ приводит следующее: «Мудрому свойственно упорядочивать» («Метафизика», I, 2, 3, 982 A) (Сумма против язычников, I, 1).

Для познания тех истин о боге, которые могут быть добыты разумом, необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней (Против язычн., I, 4).

Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим, да и к ним лишь по прошествии долгого времени (Против язычн., I, 4).

Когда человеку предлагаются некоторые истины о боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить (Против язычн., I, 5).

Отсюда проистекает и другая польза, а именно подавление самоуверенности, которая есть матерь заблуждения. Ведь есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освободясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума (Против язычн., I, 5).

Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей цело-

стности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть бог, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистый акт (Против язычн., I, 16).

Подобно тому как вещи свойственно быть активной в меру своей актуальности, таким же образом ей свойственно претерпевать пассивные состояния в меру своей потенциальности, ибо движение есть «акт потенциально существующего» («Физика», I, 6, 201 A). Но бог совершенно чужд пассивным состояниям и изменениям, как то явствует из сказанного. Следовательно, он непричастен потенциальности, т. е. пассивной потенциальности (Против язычн., I, 16).

Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно и не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем богом (Против язычн., I, 16).

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижение вечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело, ни какая-либо способность тела, ибо все тела и способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвигатель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении. Но это есть бог. Следовательно, бог не есть ни тело, ни способность тела (Против язычн., I, 20).

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в своих рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же — на первопричину, т. е. он будет говорить: «Так дано в откровении», или: «Это относится к славе божией», или «Могущество божие беспредельно». Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами писания (Второзак., IV, 6): «Это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов». И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотнесенности с богом, вначале рассматривается бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого бога; ведь бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное (Против язычн., II, 4).

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не-сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самое была бы причиной всех зол (Против язычн., II, 41).

То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины, действующей через себя самое: ведь все действующее действует постольку, поскольку наделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть наделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, а возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначало всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло (Против язычн., II, 41).

Итак, разнородность и неравенство в сотворенных вещах имеют свою причину не в случайности, не в разнородности материи и не во вмешательстве каких-либо причин или заслуг, но в собственном намерении бога, пожелавшего даровать творению такое совершенство, каким оно только может обладать (Против язычн., II, 45).

Каждая вещь, составленная из материи и формы, есть тело. Действительно, материя не может принимать различные формы иначе как в различных своих частях. Однако это различие частей может иметь место в материи лишь постольку, поскольку в соответствии с существующими в материи измерениями общая материя подвергается разделению на многие: ведь если устранить категорию количества, субстанция окажется неделимой. Но выше показано, что никакая умопостигающая субстанция не есть тело. Следовательно, остается вывод, что она не составлена из материи и формы (Против язычн., II, 50).

Как нет «человека вообще» без «этого человека»,

так нет «материи вообще» без «этой материи». Однако всякая самосущая вещь, составленная из материи и формы, составлена из индивидуальной формы и индивидуальной материи.

Интеллект же не может быть составленным из индивидуальных материи и формы. В самом деле, образы мыслимых вещей становятся актуально умопостигаемыми через то, что они подвергаются отвлечению от индивидуальной материи; поскольку же они актуально умопостигаемы, они сливаются воедино с интеллектом. Отсюда следует, что и интеллект должен быть лишен индивидуальной материи. Следовательно, умопостигающая субстанция не составлена из материи и формы (Против язычн., II, 50).

РОДЖЕР БЭКОН

Роджер Бэкон (ок. 1214—1292) — английский философ и естествоиспытатель. Учился и преподавал в Оксфорде (жил также в Париже), был членом Францисканского ордена. По приказу духовных властей был подвергнут длительному тюремному заключению. Бэкон — автор трех произведений, написанных в 60-х годах XIII в. Важнейшее из них — «Большое сочинение», в котором он изложил весьма передовое для той эпохи понимание предмета философии в его отношении к научному знанию. В нижеследующих отрывках из этого произведения представлены основные воззрения Р. Бэкона, в особенности его понимание опыта, математики и роли научного знания в его отношении к некоторым догматическим установкам христианского вероучения. Подбор и перевод (а также примечания) выполнены А. Х. Горфункелем по изданию: *R Bacon.* The Opus Majus, ed. by J. H. Bridges, v. I, p. 2—4, 97—98, 103—108; v. II, p. 167—170, 172—173, 202, 215, 216, 221.

БОЛЬШОЕ СОЧИНЕНИЕ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, В КОТОРОЙ УСТРАНЯЮТСЯ ЧЕТЫРЕ ОБЩИЕ ПРИЧИНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО НЕВЕЖЕСТВА

ГЛАВА 1

Действительно, существуют четыре величайших препятствия к постижению истины. Они мешают всем и каждому мудрому человеку и едва позволяют до-

стичь подлинной мудрости. А именно это пример жалкого и недостойного авторитета, постоянство привычки, мнение несведущей толпы и прикрытие собственного невежества показной мудростью. Ими опутан всякий человек и охвачено всякое состояние, ибо в жизни, науках и всяком занятии для одного и того же вывода пользуются тремя наихудшими доводами: это передано нам от предков; это привычно; это общепринято, следовательно, этого дóлжно придерживаться. Однако гораздо вернее из этих предпосылок следует противоположный вывод, как я докажу различными способами — ссылкой на авторитеты, на основании опыта и разума. Но когда указанные три [довода] опровергаются великолепной мощью разума, на устах у всех всегда наготове четвертый, используемый для оправдания собственного невежества. И хотя бы они не знали ничего достойного, они неразумно его возвеличивают, дабы во утешение злосчастной своей глупости подавить и задушить истину.

От этой смертоносной чумы происходят все бедствия человеческого рода, ибо из-за этого остаются непознанными полезнейшие, величайшие и прекраснейшие свидетельства мудрости и тайны всех наук и искусств. Но еще хуже то, что люди, слепые от мрака этих четырех препятствий, не ощущают собственного невежества, а со всем тщанием обороняют и защищают его, поскольку не находят от него лекарства. А самое худшее — то, что, погрузившись в глубочайший мрак заблуждений, они полагают, что находятся в полном свете истины. Из-за этого они самое истинное считают последней ложью, самое лучшее — лишенным цены, самое великое — не имеющим ни веса, ни ценности и, напротив того, прославляют все самое ложное, восхваляют самое худшее, превозносят самое низкое и, ослепленные, не видят подлинного сияния мудрости и отвергают то, чего могли бы с величайшей легкостью достичь.

Из-за огромной глупости они прилагают величайшие усилия, тратят очень много времени и выбрасывают кучу денег на то, чтó не приносит никакой

пользы или приносит ничтожную пользу и не обладает, по суждению мудрых, никакими достоинствами.

Поэтому необходимо, чтобы с самого начала были постигнуты, осуждены и отброшены прочь с пути разумного рассмотрения пагубность и коварство этих четырех причин всякого зла. Ибо, где господствуют указанные три [наихудших довода], там не действует никакой разум, не решает право, бессилен закон, там нет места ни велению неба, ни велениям природы, искажается облик вещей, извращается порядок, властвует порок и гибнет добродетель, царит ложь и бездыханна истина. И поэтому нет ничего более настоятельного, нежели решительное осуждение этих четырех [причин невежества] с помощью лучших суждений мудрых, не могущих вызвать возражений.

А так как мудрые сокрушают и осуждают первые три [причины] вместе, а четвертая из-за ее особенной глупости сама стремится к собственной погибели, то сначала я попытаюсь показать пагубность трех причин. Но поскольку одна из них — авторитет, то я никоим образом не имею здесь в виду тот неколебимый и подлинный авторитет, который либо дан церкви божественным судом, либо в особенности порожден заслугами и достоинствами безупречных философов и превосходных пророков, которые в меру человеческих возможностей преуспели в постижении мудрости. Здесь идет речь о том авторитете, который без божественного содействия многие насильственно присвоили себе в этом мире не по заслугам мудрости, а из собственной самонадеянности и тщеславия и который несведущая толпа приписывала многим на собственную погибель по правому божьему суду. Ибо, по Священному писанию, из-за грехов народа часто воцаряется лицемер. Я говорю ведь о софистических авторитетах неразумной толпы; они обладают сомнительным авторитетом, подобно тому как сделанный из камня или нарисованный глаз обладает лишь названием глаза, а не его свойствами.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ, В КОТОРОЙ ДОКАЗЫВАЕТСЯ СИЛА МАТЕМАТИКИ В НАУКАХ, МИРСКИХ ДЕЛАХ И ЗАНЯТИЯХ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ, СОСТОЯЩИЙ ИЗ ТРЕХ ГЛАВ

ГЛАВА I

Показав, что [познание] многих превосходных источников мудрости зависит от владения языками, благодаря которому открывается доступ к мудрости латинян, я хочу теперь изложить основания той же мудрости в тех великих науках, в которых заключена особая сила в отношении прочих наук и мирских дел.

Это четыре великие науки, без которых нельзя познать прочие науки и нельзя иметь знания о вещах. Изучив их, каждый может славно преуспеть в овладении мудростью без трудностей и особых усилий, не только в человеческих науках, но и в божественной. И сила каждой из этих наук рассматривается не только в отношении абсолютной мудрости, но и в отношении прочих указанных выше наук.

Врата и ключ этих наук — математика, которую, как я докажу, открыли безупречные мужи от начала мира и которую предпочитали прочим наукам все безупречные и мудрые. А пренебрежение ею уже на протяжении 300 или 400 лет разрушило всякое знание у латинян. Ибо, не зная ее, нельзя знать, как я покажу далее, ни прочих наук, ни мирских дел. И что еще хуже, люди, в ней не сведущие, не ощущают собственного невежества, а потому не ищут от него лекарства. И напротив того, знакомство с этой наукой подготовляет душу и возвышает ее ко всякому прочному знанию, так что, если кто познал источники мудрости, касающиеся математики, и правильно применил их к познанию прочих наук и дел, тот сможет без ошибок и без сомнений, легко и по мере сил постичь и все последующие науки. Ибо без них нельзя познать ни предшествующих, ни последующих разделов знания, так что они завершают и упорядочивают первоначальное знание, подобно тому как конец завершает путь, который проходят, и в то же время определяет и открывает путь

к последующему [знанию]. Все это я теперь хочу доказать ссылкой на авторитет и разумными основаниями. Сперва я докажу это в отношении человеческих наук и мирских дел, затем в отношении божественной науки...

ГЛАВА III, В КОТОРОЙ РАЗУМНЫМИ ОСНОВАНИЯМИ ДОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ВСЯКАЯ НАУКА НУЖДАЕТСЯ В МАТЕМАТИКЕ

То, что доказано относительно всей математики ссылкой на авторитеты, можно теперь подобным же образом доказать на основании разума.

Во-первых, прочие науки пользуются математическими примерами. Но примеры приводятся ради очевидности тех вещей, о которых толкуют науки. Поэтому без знания этих примеров нельзя понять и то, ради понимания чего они приводятся. В самом деле, так как изменения в природных вещах не происходят без какого-либо увеличения или уменьшения и они в свою очередь не происходят без изменения, то Аристотель, прибегая к какому-нибудь примеру из области природы, не мог показать четкое различие между увеличением и изменением, ибо они всегда так или иначе связаны между собой. Поэтому он привел математический пример с четыреугольником, который увеличивается путем приращения гномона, но не изменяется [1]. Этот пример нельзя понять без знания 22-й теоремы шестой книги «Начал» [2]. Ведь в этой шестой книге доказывается, что меньший четыреугольник совершенно подобен большему, и поэтому меньший не изменяется, когда превращается в больший путем приращения гномона.

Во-вторых, математические знания как бы прирождены нам, ибо, как рассказывает Туллий в первой книге «Тускуланских бесед» [3], на вопросы по геометрии, заданные Сократом маленькому мальчику, тот отвечал так, как если бы он уже обучался геометрии. Ничего подобного не случается в других науках, как станет более ясно из последующего. И так как математические знания как бы врождены, они, предшествуя всякому учению и обучению или во всяком случае

менее, чем прочие науки, в них нуждаясь, суть первые среди знаний и предшествуют им, располагая нас к ним, ибо врожденные или почти врожденные науки располагают к приобретению [знаний].

В-третьих, математика была открыта первой из всех частей философии, ибо от начала рода человеческого она была открыта первой, еще до потопа и после него — сыновьями Адама и Ноем с его сыновьями, как это очевидно из предисловия к сочинению «Об изготовлении астролябии»[4] *по* Птолемею и из Альбумазара[5], из главного введения в «Астрономию» и из первой книги «Древностей». И это относится ко всем ее частям, то есть к геометрии, арифметике, гармонии, астрономии. А этого не произошло бы, если бы наука эта не была первой из всех и естественно им предшествующей. Очевидно поэтому, что ее нужно изучать сначала, чтобы с ее помощью продвигаться во всех последующих науках.

В-четвертых, для нас естествен путь от легкого к трудному. А эта наука самая легкая, что очевидно из того, что она доступна уму каждого. Ибо миряне и люди, вовсе не умеющие читать и писать, умеют чертить, и считать, и петь, а все это — математические занятия. Но обучение надо ведь начинать с того, что обще мирянам и людям, умеющим читать и писать. И не только вредно, но и совершенно позорно и низко, что духовные лица несведущи в том, что превосходно и с пользой [для себя] знают миряне.

В-пятых, мы видим, что даже самые грубые духовные лица способны изучить математику, хотя бы они и были непригодны к постижению иных наук. И вдобавок, выслушав единожды и дважды, человек больше может понять в математике точно, достоверно и безошибочно, нежели выслушав десять раз в других частях философии, что известно из опыта.

В-шестых, для нас естествен путь познания начиная от того, что сообразно с детским состоянием и детским умом, так как дети начинают с того, что нам более известно и что надлежит изучать вначале. Но математика относится к знаниям именно такого рода: ведь дети сперва научаются петь и таким же образом

могут усвоить правила черчения и счета, и гораздо легче и необходимо было бы им знать числа до пения. Ибо соотношениями чисел объясняется на примерах весь счет, как учат авторы сочинений по музыке, как церковной, так и философской[6]. Но счет зависит от чертежей, ибо числа — и линейные, и двухмерные, и объемные, и квадратные, и кубические, и пятой и шестой степени и другие — познаются с помощью линий, фигур и углов. Ведь известно из опыта, что дети лучше и быстрее усваивают математические знания, что очевидно в пении. И мы по опыту также знаем, что дети лучше учат и усваивают математические знания, нежели другие части философии. И Аристотель говорит в шестой книге «Этики», что юноши способны быстро изучить математику и не так скоро науки о природе, или метафизику, или этику, так как душа расположена прежде к математическим знаниям, нежели к другим.

В-седьмых, там, где не совпадает известное нам и известное по природе, для нас естествен путь [познания] от более известного нам к более известному по природе. Иначе говоря, мы проще и легче познаем то, что более известно нам, и с большим трудом постигаем то, что более известно по природе. А известное по природе познается нами плохо и несовершенно, так как ум так же относится к тому, что ясно по природе, как глаз летучей мыши к свету солнца (как говорит Аристотель во второй книге «Метафизики»). Таковы в особенности бог, ангелы, загробная жизнь, небесные тела и иные творения, более превосходные, чем другие, ибо, чем более они превосходны, тем менее нам известны. Это называется известным по природе и безусловно (simpliciter). Следовательно, где, наоборот, известное нам и известное по природе совпадают, мы весьма преуспеваем в познании известного по природе и всего относящегося к нему и можем достичь совершенного знания его. Но только в математике, как говорит Аверроэс в комментарии к первой книге «Физики» и седьмой книге «Метафизики» и относительно третьей книги «О небе и мире»[7], совпадает известное нам и известное по природе или безусловно. Следовательно, в ма-

тематике мы полностью постигаем и то, что известно нам, и то, что известно по природе и безусловно. Так что мы можем безусловно постичь глубины этой науки. И так как мы не в состоянии добиться того же в других науках, то очевидно, что математика [нам] более известна. Благодаря чему в ее усвоении заключено начало нашего знания.

Далее, в-восьмых, всякое сомнение проясняется с помощью достоверного знания, и всякая ошибка устраняется с помощью неколебимой истины. Но в математике мы можем достичь полной безошибочной истины и всей несомненной достоверности, потому что в ней подобает иметь доказательство, исходящее из подлинной и необходимой причины. А доказательство позволяет познать истину. Подобным же образом в ней имеют для всего чувственный пример и чувственный опыт, строя чертеж и исчисляя, чтобы все было очевидно для ощущений. Благодаря этому в математике и не может возникнуть сомнения. В других же науках, за исключением благодетельной математики, столь много сомнений, [различных] мнений, ошибок, исходящих от человека, что их невозможно распутать. Это очевидно, ибо в них нет доказательств, исходящих из подлинной и необходимой причины, доказательств, основывающихся на собственной силе, потому что в природных вещах ввиду возникновения и гибели подлинных причин, как и следствий, не заключена необходимость. В метафизике не может быть иного доказательства, кроме как через следствие, так что духовные вещи познаются через телесные следствия и творец — через творение, что очевидно в этой науке. В науках же этических не может быть доказательств, основывающихся на собственных началах, как учит Аристотель. Точно так же ни в логике, ни в грамматике, как это ясно, не может быть неопровержимых доказательств из-за слабости самого предмета этих наук.

Таким образом, в одной лишь математике имеются неопровержимые доказательства, исходящие из необходимых причин. И поэтому только там человек может, опираясь на собственные законы этой науки, прийти к истине. Подобным образом в других науках

имеются сомнения, [различные] взгляды, противоречия, зависящие от нас, так что едва удается прийти к согласию в пустяковом вопросе, хотя бы в одном софизме, и все это потому, что в них нет исходящих из присущих им свойств опытов изображения и исчисления, через которые неизбежно приходят к достоверному знанию. Вот почему в одной лишь математике имеется несомненная достоверность.

Поэтому очевидно, что если мы хотим в других науках прийти к несомненной достоверности и безошибочной истине, то необходимо положить основания [всякого] знания в математике, и, только подготовленные ею, можем мы достичь достоверности и исключающей заблуждение истины в других науках.

И этот довод может стать еще более очевидным благодаря уподоблению, и главное приводится в девятой книге Евклида. Ибо, подобно тому как познание заключения связано с познанием посылок, так что если в них кроется ошибка или сомнение, то через них нельзя прийти к истинному и достоверному заключению, ибо сомнение не снимается сомнением и истинное не доказывается ложным (хотя и можно строить силлогизмы из ложных [посылок], но силлогизмы эти не будут доказательными), — точно так же бывает и в науках в целом, так что те, в которых имеются серьезные и многочисленные сомнения, мнения и заблуждения, по крайней мере исходящие от нас, нуждаются в том, чтобы эти сомнения и ложные положения были устранены с помощью науки, доподлинно нам известной, в которой мы не сомневаемся и не заблуждаемся. В самом деле, заключения и относящиеся к ним начала суть части целых наук, и, подобно тому как часть связана с частью и заключение — с посылками, так и наука связана с наукой, так что наука, полная сомнений, мнений и неясных мест, может быть удостоверена и достичь очевидности и истинности только с помощью другой, известной и достоверной науки, для нас несомненной и ясной, как это происходит с выведением заключений из посылок.

Но одна лишь математика, как это уже объяснено, остается для нас предельно достоверной и несомнен-

ной. Поэтому с ее помощью следует изучать и проверять все остальные науки.

И так как уже из особенности этой науки показано, что математика — первая из всех наук и полезна и необходима для них, то теперь это будет показано на основании доводов, доставляемых самим ее предметом. Во-первых, нам прирожден способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и науки, основывающейся на них, как сказано в первой книге «Второй аналитики», ибо человеческий ум продвигается вслед за ощущением. Но в наибольшей степени воспринимаемо чувствами количество, так как воспринимается оно всеми органами чувств, и ничто не может быть воспринято без количества, благодаря чему ум может продвинуться в познании количества.

Во-вторых, сам акт мышления не совершается без непрерывного количества, ибо Аристотель говорит в книге «О памяти и воспоминании», что ум наш связан с непрерывностью и временем. Поэтому количество и тела мы постигаем созерцанием ума, ибо их виды находятся в уме. Виды же бестелесного воспринимаются нашим умом не так; или, если и возникают в нем в соответствии с тем, что говорит Авиценна в [комментарии к] третьей книге «Метафизики», то мы их не воспринимаем из-за того, что наш ум более занят телами и количеством. Поэтому знания бестелесных вещей мы достигаем путем доказательства и созерцания (admiratio) телесных вещей и количеств, как полагает Аристотель в одиннадцатой книге «Метафизики». Благодаря этому разум в наибольшей мере преуспевает в отношении самого количества, поскольку количества и тела в количественном отношении усваиваются человеческим умом в соответствии с общим состоянием мышления.

Для полного же подтверждения последний довод может быть почерпнут из опыта мудрых, ибо все древние мудрецы трудились в области математики, чтобы все познать. То же мы видим и на примере некоторых ныне живущих людей и слышали о других, которые благодаря хорошему знанию математики достигли знания всех наук. Таковы были славнейшие мужи, такие,

как епископ Роберт Линкольнский[8], как брат Адам де Мариско[9], и многие другие, которые силою математики сумели объяснить причины всего и удовлетворительно изложить как человеческие, так и божественные науки. Достоверность этого очевидна в сочинениях этих мужей, таких, как «О впечатлениях», «О радуге и кометах», «О происхождении тепла», «Об исследовании стран мира», «О небесных явлениях», и других, которыми пользуются и богословы, и философы. Из этого с очевидностью следует, что математика совершенно необходима и полезна для других наук.

Это общие доводы, а по отношению к частным вопросам удается доказывать это, переходя ко всем [остальным] частям философии и показывая, каким образом все они познаются благодаря применению математики. А это то же самое, что доказывать, что другие науки должны познаваться не с помощью диалектических и софистических доводов, а с помощью математических доказательств, доходящих до истин и дел других наук и управляющих ими. Без этих математических доказательств прочие науки нельзя постигнуть и изъяснить и нельзя ни обучать им, ни им учиться. Если же кто перейдет к частным вопросам, применяя силу математики к отдельным наукам, то увидит, что в них нельзя достичь вершин знания без [применения] математики.

Но это означало бы составить надежные трактаты по всем наукам и с помощью математики проверить все, что необходимо для прочих наук. Это, однако, не входит в задачу настоящего сочинения.

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ, ОБ ОПЫТНОЙ НАУКЕ

ГЛАВА I

Усмотрев источники мудрости латинян в знании языков, математики и оптики, я хочу показать источники ее в опытной науке, ибо без опыта ничего нельзя познать в достаточной мере.

Имеются ведь два способа познания, а именно с помощью доказательств и из опыта. Доказательство при-

водит нас к заключению, но оно не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приведет нас путь опыта. Ведь многие располагают доказательствами относительно предмета познания, но так как не обладают опытом и пренебрегают им, то не избегают зла и не приобретают блага.

Ибо если какой-нибудь человек, никогда не видавший огня, докажет с помощью веских доводов, что огонь сжигает, повреждает и разрушает вещи, то душа слушающего не успокоится, и он не будет избегать огня до тех пор, пока сам не положит руку или воспламеняющуюся вещь в огонь, чтобы на опыте проверить то, чему учат доводы. Удостоверившись же на опыте в действии огня, дух удовлетворится и успокоится в сиянии истины. Следовательно, доводов недостаточно, необходим опыт.

Это же очевидно и в математических науках, где доказательство неопровержимо. Но кто располагает, [например], неопровержимым доказательством относительно равностороннего треугольника, не имея опыта, никогда не приобщит разум к заключению, если не позаботится и пренебрежет тем, что ему дает опыт при пересечении двух кругов, от одной из точек пересечения которых проводятся две линии к крайним точкам данной линии. Только в этом случае человек принимает заключение с полным удовлетворением.

Об этом же говорит и Аристотель: силлогистическое доказательство обучает знанию, понимание же должно сопровождаться опытом, а не голым доказательством. Если же он говорит в первой книге «Метафизики», что те, кто знает основания и причины, более мудры, чем обладающие опытом, то там речь идет о тех, кто из опыта знает только голую истину без [знания] причин. Я же говорю здесь о таком обладающем опытом человеке, который из опыта знает и основание, и причину. И такие люди совершенны в мудрости, как говорит Аристотель в шестой книге «Этики», и их простым речам следует верить, как если бы они привели доказательства, как он говорит там же...

Но опыт бывает двоякий. Один — приобретаемый с помощью внешних чувств. Так мы исследуем небесные явления с помощью изготовленных для этого инструментов, и земные вещи мы испытываем с помощью зрения. А о том, что отсутствует в тех местах, где мы находимся, мы узнаем от других сведущих людей, знающих это по опыту. Так поступил Аристотель, послав властью Александра [Македонского] две тысячи человек в разные края, чтобы они изведали на опыте все, что находится на поверхности земли, как о том свидетельствует Плиний в «Естественной истории» [10]. Это опыт человеческий и философский, которым может обладать человек благодаря дарованной ему благодати. Но этого опыта недостаточно человеку, ибо он не вполне удостоверяет нас относительно телесных вещей из-за трудностей познания и совсем не касается духовных вещей. Поэтому необходимо, чтобы ум человеческий поспешествовал и по-иному, и поэтому святые отцы и пророки, которые первыми дали миру науки, обрели внутреннее озарение, а не ограничились ощущениями. Подобным же образом поступали многие верующие после Христа. Ибо часто озаряют благодать веры и божественное вдохновение не только в духовных вещах, но и в телесных и в философских науках, как говорит Птолемей в «Centiloquium» [11]: двояк путь познания вещей, один — через философский опыт, другой, который, по его словам, гораздо лучше, — через божественное вдохновение...

ГЛАВА II

А так как опытная наука совершенно неведома многим учащимся, то я могу убедить в ее пользе, только показав ее достоинства и особенности. Она одна дает совершенное знание того, что́ может быть сделано природой, что́ — старательностью искусства, что́ — обманом, к чему стремятся и о чем грезят заклинания, заговоры, мольбы, молитвы, жертвоприношения, что́ принадлежит к магии и что́ с ее помощью совершается, — именно она дает совершенное знание этого, чтобы можно было отбросить всякую ложь и придерживаться одной

только истины искусства и природы. Она одна учит разбираться во всех сумасбродствах магов, не для того чтобы подтвердить их, а чтобы их избежать, подобно тому как логика учит разбираться в софистических доводах.

Наука эта обладает тремя великими преимуществами перед другими науками. Первое — то, что она превосходные выводы всех этих наук исследует на опыте. Ведь другие науки умеют находить свои начала через опыт, но к заключениям приходят с помощью доводов, опирающихся на эти начала. Если же они должны обладать тщательным и полным опытом для своих выводов, то необходимо, чтобы они пользовались помощью этой превосходной опытной науки. Ведь верно, что математика обладает всеобщим опытом в черчении и исчислении по отношению к своим выводам, которые прилагаются также ко всем наукам и к опыту, ибо ни одна наука не может быть познана без математики. Но если перейти к тщательному и полному опыту, совершенно достоверному в данной отрасли знания, то необходимо идти, исследуя ту науку, которая по самому свойству своему именуется опытной.

О втором преимуществе опытной науки

Оно заключается в том, что опытная наука, владычица умозрительных наук, может доставлять прекрасные истины в области других наук, истины, к которым сами эти науки никаким путем не могут прийти. Истины эти не относятся к сущности начал, а полностью находятся вне их, и хотя принадлежат к этим наукам, но не составляют в них ни выводов, ни начал. Можно было бы привести этому наглядные примеры. Но человек, не обладающий опытом, не должен во всем последующем требовать оснований, дабы сразу все понять. Он не может иметь эти основания без опыта, поэтому необходимо, чтобы сперва возникло доверие, затем последует опыт и, наконец, разумное основание. Ведь если кто не знает из опыта, что магнит притягивает железо, и не слышал об этом от других и станет искать этому обоснование, то он никогда не найдет его до опыта. Поэтому вначале он должен

верить тем, кто знает из опыта или кто имеет достоверные сведения от людей, знающих из опыта, и не отвергать истину из-за того, что он не знает ее и не располагает доказательством...

О третьем преимуществе или достоинстве опытной науки

Третье же достоинство этой науки следующее. Оно основывается на неотъемлемых от нее свойствах, благодаря которым она помимо других наук выведывает тайны природы собственными силами. Состоит оно в двух вещах, а именно в познании будущего, прошедшего и настоящего и в удивительных делах, превосходящих в способности суждения общераспространенную юдициарную астрономию [12]. Ибо Птолемей во вводной книге «Альмагеста» говорит, что есть другой, более верный путь, чем путь общераспространенной астрономии. И это путь опыта, идущего дорогой природы, которому следуют многие из заслуживающих доверия философов, как Аристотель и множество тех, кто рассуждал о небесных светилах, как он сам сказал и как мы знаем из собственного опыта, которому нельзя противоречить. И эта мудрость была открыта как верное средство от человеческого невежества и неблагоразумия. Ведь трудно в достаточной мере обладать точными астрономическими инструментами, а еще труднее получить проверенные таблицы, особенно такие, в которых уточнено движение планет. И трудно пользоваться этими таблицами, а еще труднее пользоваться инструментами. Но зато эта наука находит определения и способы, с помощью которых легко отвечает на все вопросы, насколько позволяют особенности философии, и показывает изображения небесных сил и влияние небесных светил на этот мир, без тех затруднений, которые испытывает общераспространенная астрономия...

Надо иметь в виду, что хотя и другие науки дают много удивительного, как, например, практическая геометрия создает зеркала, способные сжечь все сопротивляющееся огню, и тому подобное, однако все, что обладает удивительной пользой для государства, принадлежит главным образом к опытной науке. Ибо эта

наука относится к другим так, как искусство мореплавания к умению править повозкой или как военное искусство к простому ремеслу. Ибо она предписывает, как делать удивительные орудия и как, создав их, ими пользоваться, а также рассуждает обо всех тайнах природы на благо государства и отдельных лиц и повелевает остальными науками, как своими служанками, и поэтому вся сила умозрительной мудрости приписывается в особенности этой науке.

Таким образом, очевидна удивительная польза этих трех наук [13] в этом мире для божьей церкви в ее борьбе против врагов веры, которых скорее следует одолеть усилиями мудрости, чем военными орудиями, каковыми обильно и с успехом пользуется антихрист, дабы растоптать и смять всякую силу мира сего, и каковыми пользовались тираны прошлых времен для покорения мира, что известно из бесчисленных примеров.

ДУНС СКОТ

Иоанн Дунс Скот (1265/66—1308) — философ-схоластик, по происхождению шотландец, член ордена францисканцев, учился и преподавал в Оксфордском университете, а также в Парижском университете в 1302—1307 гг. В своей преподавательской деятельности и трудах подвергал критике, с одной стороны, воззрения Фомы Аквинского, а с другой — Роджера Бэкона и латинских сторонников Аверроэса. Важнейшее произведение Дунса Скота — «Оксфордское сочинение». Оно представляет собой комментарии к «Книгам сентенций» Петра Ломбардского, читанные в Оксфордском университете. Нижеследующий отрывок, в котором обсуждается главным образом один из важнейших вопросов, по которому Дунс Скот расходился с Фомой Аквинским, — вопрос о соотношении материи и формы, представляет типичный образец схоластического рассуждения «тонкого доктора», как именовали Иоанна Дунса Скота в схоластической традиции. Перевод, подбор и примечания сделаны А. Х. Горфункелем по изданию: *Joh. Duns Scotus.* Opera omnia. Editio nova, t. XII. Paris, 1893, p. 546—566.

ОКСФОРДСКОЕ СОЧИНЕНИЕ

КОММЕНТАРИЙ КО II КНИГЕ «СЕНТЕНЦИЙ» [1]

РАЗДЕЛ XII

Вопрос первый: имеется ли в способной к возникновению и уничтожимой субстанции какая-либо положительная сущностность, реально отличная от формы?

1. Относительно XII раздела, в котором Магистр[2] говорит о чисто телесном творении, ставится два вопроса о материальном начале. Первый из них: имеется ли в способной к возникновению и уничтожимой субстанции какая-либо положительная сущностность, реально отличная от формы? Доказывается, что нет. Философ[3] в седьмой книге «Метафизики»[4] говорит: материя не есть «что», не есть «какая», и то же можно сказать о прочих категориях. Следовательно, она не подходит ни под одну из категорий, на которые делится и расчленяется сущее; следовательно, она не отличается от формы, ибо субстанциальная форма есть субстанция.

На это возражают, что она не есть актуально сущее (in actu), а только потенциально сущее. На что я отвечаю: материя не есть материя в потенции, ибо материя не есть в материи; она, как сказано, и не форма, и не сложная вещь, и то же можно сказать о прочих; следовательно, она ничто.

Это подтверждается [следующим рассуждением]: если материя есть потенциально сущее, то она есть либо материя в потенции, либо форма в потенции, либо сложное в потенции. Но она не форма в потенции и не сложное в потенции, так как, если бы то и другое усматривалось в бытии, она не была бы материей. Подобным образом если бы усматривалось в бытии, что она есть нечто одно из этих двух, то следовало бы, что нет невозможного, ибо возможное, если бы усматривалось в бытии, и т. д. Таким же образом материя не есть материя в потенции, так как тогда материя не была бы материей, а сущее само по себе не обозначается многими способами, как это явствует из второй книги «О душе»; стало быть, материя не есть потенциально сущее, и т. д.

2. Кроме того, в пятой книге «Физики» Аристотель говорит: «То, что движется, существует, но то, что возникает, не существует» (желая этим показать отличие возникновения от движения). Итак, бытие следует здесь понимать в одинаковом смысле: во втором случае отрицательно, а в первом утвердительно. Но бытие, утверждаемое относительно движущегося, есть



потенциальное бытие, ибо «движение есть акт потенциально сущего» (третья книга «Физики»). Следовательно, и бытие, отрицаемое относительно возникающего, есть бытие в потенции. Стало быть, материя, которая есть предмет возникновения, не есть потенциально сущее, ибо доказательство идет не о термине «возникновение», а о предмете. Ведь о термине «движение» неверно говорить, что оно есть, как нельзя этого сказать и о термине «возникновение», пока оно еще возникает. А так как материя не есть ни актуально сущее, ни потенциально сущее, то она, следовательно, ничто.

Кроме того, в первой книге «Физики» сказано, что материя непознаваема иначе как по аналогии с формой. Но если бы она была сама по себе сущим без сущности формы или сущим, отделенным от формы, она была бы умопостигаема сама по себе; следовательно...

Кроме того, если бы материя была чем-то, она была бы неким актом, ибо положительно сущее вне души есть некий акт. Но она не есть акт, ибо акт отделяет и разделяет; материя же не разделяет и не отделяет, ибо в основании природы все нераздельно (см. первую книгу «Метафизики» и т. д.).

Кроме того, если бы материя была актом, сложное не было бы само по себе единым, ибо из двух видов актуально сущего не образуется само по себе единое, и не могло бы быть сложным, ибо сложное не есть начало, а происходит от начала. Если же материя была бы актом, она была бы либо актом, который есть форма, либо сложным актуально сущим. А так как она ни то ни другое, то она ничто, иными словами, не есть какая-либо сущность, отделенная от формы.

Против этого Философ говорит во второй книге «Физики» и в пятой книге «Метафизики»: «Материя есть то, из чего вещь возникает в силу того, что оно присуще вещи». И здесь сказано «в силу того, что присуще» в отличие от противоположного термина «из чего» происходит вещь, а не «присуще». Форма же есть предел делания (terminus factionis), или то, благодаря чему есть вещь, из чего явствует, что материя

не форма, ибо то, из чего происходит сложное, предшествует форме. Тем, что говорится «в силу чего оно присуще вещи», исключается лишенность; следовательно...

СХОЛИЯ

3. Существует мнение, что способная к возникновению и уничтожимая вещь имеет в себе только одну положительную реальность. Одни говорят, что это материя, другие — что форма. Но различаются между собой эти мнения только на словах, а не по существу, ибо считающие эту реальность материей полагают, что материя возводится в степень сущностности не чем-то внешним, а чем-то внутренне ей присущим. Можно привести пример неопределенного количества, которое определяется не чем-то внешним, а внутренним пределом. Так и форма есть не внешний, а внутренний предел материи, который хотя и есть предел, но не есть нечто отличное от материи. И в зависимости от того или иного ее определения можно говорить о той или иной сложной вещи; однако все эти степени тождественны материи.

4. Это положение не представляется разумным и соответствующим мысли Философа. Доказываю я это так: в естественном возникновении, по учению Философа (в первой книге «О возникновении»), всегда что-то уничтожается, а что-то возникает. Но в то же время Философ считает, что при возникновении из противоположного происходит противоположное, и остается не противоположное, а нечто общее тому и другому, чтó он считает материей, которая не может быть отождествлена с какой-либо из противоположностей, ибо ни одна из противоположностей не может оставаться вместе с другой.

Но на это отвечают, что естественно действующее требует чего-то, на что направлено действие, и это «что-то» есть подлежащий уничтожению предел. И верно, когда здесь говорят, что «это» становится «тем». Но при этом не говорится, что остается нечто из того, чтó предшествовало и чтó обще тому и другому; вещь происходит из противоположного таким образом, что целое «это» становится целым «тем». Такой представляется

мысль Философа в первой книге «О возникновении», где он говорит, что возникновение тем отличается от изменения, что при возникновении целое обращается в целое, а при изменении происходит не так, потому что вещи, способные к возникновению и уничтожимые, суть сами по себе простые виды сущего.

5. Против этого: ничто не мешает, чтобы следствие произошло от действующего без того, при наличии чего способность действующего скорее ослабевает, нежели усиливается. Но наличие в воздухе противоположного, что должно быть уничтожено огнем, скорее ослабляет, чем усиливает, способность огня к порождению огня. Следовательно, действующий огонь, заранее содержащий в своей способности весь способный к возникновению огонь (так как, по мнению придерживающихся этого взгляда, способный к возникновению огонь есть нечто простое, не обладающее реально различными частями), смог бы породить огонь и без предполагаемой противоположности.

Исходя из этого можно привести еще другие доводы: естественно действующее, могущее произвести некое полное следствие, производит его по необходимости, если не встречает препятствий, так как естественно действующее и не встречающее помех по необходимости воздействует на то, что оказывается в [пределах] его способности к действию. Это, очевидно, относится к форме, которую действующее по необходимости производит и вводит, если не встречает противодействия со стороны либо другого действующего, либо испытывающего воздействие. И если естественно действующее имеет в своей способности к действию какое-либо полное следствие, то оно по необходимости его полагает, если не встречает препятствий. А воспрепятствовать ему может только подлежащая уничтожению противоположность. Если же в подлежащем уничтожению не было ничего не противоположного, которое само было бы частью сложной вещи, а целое есть противоположное, то действующее, производя [нечто], не нуждалось бы в противоположном и не нужно было бы что-то уничтожать. Ибо уничтожение нужно только для того, чтобы нечто находящееся в уничто-

жаемом стало принадлежать самому порожденному, так как даже его наличие больше мешает действию, нежели способствует ему. Ведь действующее не может производить иначе как уничтожая, ибо не содержит в своей способности полного следствия, а потому ему необходимо что-то уничтожить, дабы то, что принадлежало другой, то есть уничтожаемой вещи, стало принадлежать вещи порожденной; следовательно, и т. д.

6. Кроме того, приводится следующее доказательство: некая субстанция уничтожима чем-то внутренне ей присущим, как говорит Философ в пятой главе седьмой книги «Метафизики». Но никакая субстанция, которая есть простая форма, не уничтожима чем-то внутренне ей присущим. Следовательно, если некая [субстанция] уничтожима, то чем-то внутренне ей присущим, отличным от формы. А это не что иное, как материя, как говорит Философ в той же седьмой книге: «Материя есть то, благодаря чему вещь может и быть, и не быть».

Ты скажешь, что она потому уничтожима, что содержит противоположность. Но этот довод не имеет силы, ибо она содержит противоположное чему-то, на основании чего она уничтожима, разве что обладает чем-то внутренне ей присущим, на основании чего она содержит возможность небытия, то есть благодаря чему она может воспринять нечто противоположное себе. Именно это имеет в виду Философ, говоря там же, что «материя есть то, благодаря чему вещь может и быть, и не быть». И основание этого в том, что она способна к восприятию какой-то формы, которой она не обладает и которая противоположна имеющейся форме.

Кроме того, если материя не отлична от формы, то невозможно никакое субстанциальное изменение. Это я доказываю ссылкой на Философа, утверждающего в пятой книге «Физики», что изменение бывает из неподлежащего в подлежащее, либо из подлежащего в неподлежащее, либо из подлежащего в подлежащее. Изменение же из неподлежащего в неподлежащее невозможно: всякое изменение есть переход в иное состояние. И тогда следует полагать так: возникновение

есть изменение из неподлежащего в подлежащее. Стало быть, оно бывает там, где нечто переходит в иное состояние. Но если там нет материи, которую усматривают как общее подлежащее, то не происходит возникновения из неподлежащего в подлежащее и уничтожение не есть переход из подлежащего в неподлежащее. Это значит, что в уничтожении не будет иметь места изменение из формы в лишенность, а в возникновении — из лишенности в форму, если подлежащим не будет там материя, ибо лишенность имеется только в пригодном подлежащем.

7. Если же ты возразишь, что возникающий или уничтожающийся огонь переходит в другое состояние, то этот довод не имеет силы, ибо от огня ничего не остается. Следовательно, огонь не переходит в другое состояние, так как переход в другое состояние есть условие сущего, как это видно из четвертой книги «Метафизики».

А если ты спросишь, почему целое не может обратиться в целое так, чтобы из целого возникло целое, то я отвечу, что так может вполне произойти, но не при возникновении, а скорее при пресуществлении, как хлеб превращается в тело Христово, и это превращение не есть изменение, как сказано мною в четвертом [разделе комментария].

Теперь же я отвечаю на то суждение, в котором говорится: возникновение есть изменение целого в целое. Ибо следует знать, что в других изменениях, не затрагивающих субстанции, как, например, в видоизменении, не происходит изменения целого в целое, так как там нет собственно целого. Однако в той мере, в какой там имеется целое, как бы акцидентально и в виде некоей совокупности, там происходит это изменение целого в целое. Поэтому в седьмой книге «Метафизики» Философ говорит, что возникает не белизна, а белая доска. Но белая доска есть истинно целое лишь в некотором отношении, так же как куча камней не есть собственно целое, а [множество] частей или камней. Доска же есть нечто само по себе целое и возникает как целое сама по себе, будучи сама по себе единой, сколько бы форм ни содержалось в таком самом

по себе едином. Ведь и огонь есть некое целое и само по себе единое сущее, которое возникло, и подобно этому вода также есть некое целое, обладающее реально отделимыми частями, которые поистине образуют само по себе единое, так что именно о целом говорится, что оно уничтожается или уничтожено, когда из него возникает огонь. Здесь-то и происходит так, что, можно сказать, целое превращается в целое, ибо целое, само по себе единое, возникает после уничтожения другого целого, которое поистине было единым, и вследствие этого истинно целое уничтожилось, хотя у них и осталось общее подлежащее.

8. Так же во всяком роде сущего следует обнаруживать порядок сам по себе и состояние, как сказано во второй книге «Метафизики», что очевидно в отношении рода действующей причины. В роде же материальной причины должен быть сущностный порядок, и, таким образом, среди материальных восприемлющих [вещей] следует предположить первое восприемлющее по существу. Но первое восприемлющее может соотноситься только с первым актом, а первый акт субстанциален. Он же не восприемлет себя самого, а нужно, чтобы он отличался от восприемлющего. Следовательно, первое сложное будет состоять из первого восприемлющего и первого акта, реально от него отличающегося.

Кроме того, нечто вызванное причиной восходит к четырем причинам, так как если бы этого не было, то получилось бы, что некая последняя причина действовала бы без некоей предшествующей ей, или пришлось бы предположить, что материя сама по себе не есть причина чего-либо. Доказательство этому таково: ничто не вызвано причиной, если не обладает формой. Стало быть, если нечто не восходит ко всем четырем причинам, то следует, что оно либо не имеет действующей или конечной причины, которые суть причины, предшествующие форме; либо если имеет их, то из этого следует, что материя не есть причина чего-либо. Здесь я доказываю так: если нечто вызванное причиной действительно вызвано причиной, то оно поистине восходит к четырем причинам. Материя же не тождественна вызванному причиной, стало быть,

вызванное причиной содержит в себе материю и форму, которые суть две причины.

Все вызванное причиной восходит к четырем причинам. Из этого следует, что либо какая-то последняя причина действовала бы без некоей предшествующей, скажем без действующей или конечной причины, либо материальная причина не есть причина. Но и то и другое невозможно. Первое невозможно потому, что в сущностно упорядоченном не может быть последнего без первого; второе же невозможно потому, что то, что имеет причиной форму, подобным образом по необходимости имеет причиной и материю. Но это [заранее] предположено, ибо причина и вызванное причиной реально различаются. Следовательно, необходимо усмотреть в способных к возникновению и уничтожимых сложных вещах материю, отличную от формы.

9. Кроме того, существующая сама по себе субстанция разделяется на простую и сложную. Но сложная в отличие от простой не может сама по себе быть разделена, если не будет обладать реально отличной и реально отделенной от формы частью; следовательно...

Кроме того, Августин в «Исповеди» говорит: «Две вещи сотворил ты, господи: одну, подобную тебе, а другую, подобную ничему». «Подобной ничему» он называет материю; форма же не может быть «подобной ничему». То же он говорит и в седьмой главе комментария к книге Бытия.

Кроме того, Августин доказывает, что материя есть известная перемена, ибо нужно, чтобы что-то двигалось, как говорит Философ. Поэтому и Комментатор [5] говорит, что превращение позволяет познать материю.

На возражения я отвечаю, что если бы субстанциальная форма была только внутренней ступенью материи, то из этого следовало бы, что по этим ступеням возникающие вещи не различались бы по виду, ибо эти ступени по своему существу тождественны третьему, то есть материи...

Кроме того, бесспорно, что разумная душа не может быть внутренней ступенью материи, ибо она сама есть предел творения.

10. Теперь следует прежде всего рассмотреть, ка-

кое сущее есть материя. Этому я предпосылаю некое различение возможности, ибо нечто может быть в потенции двояко: или как предел, или как подлежащее, имеющееся в потенции в отношении предела. Быть может, это одна и та же потенция, но, сравниваемая с различными вещами, в одном случае называется объектной, в другом — субъектной[6], так что о существующем подлежащем говорится, что оно находится в субъектной потенции, а та же потенция по отношению к действующему именуется объектной. Они могут, однако, быть и обособлены друг от друга, как в творимых вещах, где имеется объектная, а не субъектная потенция, ибо там нет подлежащего.

Некоторые же говорят, что материя находится только в объектной потенции, подобно тому как белизна находится в объектной потенции... Но против этого говорят все вышеприведенные доводы.

И далее я рассуждаю так: кто в своей способности к действию обладает всем способным к возникновению огнем, тот может весь его и произвести. Это не предполагает чего-либо самого по себе сущего в субъектной потенции. Следовательно, подобным образом ни огонь, ни что бы то ни было способное к возникновению или подлежащее возникновению не будет реально состоять из различных видов сущего, а будет чем-то простым. При таком ходе рассуждения не останется даже субстанциального изменения, ибо при субстанциальном изменении ничто не переходит в иное состояние. Ведь то, что переходит теперь в иное состояние, чем было раньше, должно сохраняться и существовать, а по этому рассуждению материя, как видно, имеется только в пределе либо в пределах возникновения. Подобным же образом очевидно, что это рассуждение приводит к отрицанию всякого сложения: так же как оттого, что белизна переходит от объектной потенции к акту, в белизне не возникает реально сложного, так и при возникновении актуального огня из потенциального не появляется ничего сложного. А поэтому тот, кто усматривает материю только в объектной, а не в субъектной потенции, отвергает все учение Философа о материи.

11. Итак, я говорю, что материя есть само по себе единое начало природы, как говорит Философ в первой и второй книгах «Физики»; что она есть сама по себе причина, как говорит он во второй книге «Физики» и в «Метафизике»; что она есть часть чего-то сложного (седьмая книга «Метафизики»); что она есть основание само по себе (первая книга «Метафизики»); что она есть субъект субстанциальных изменений сам по себе (пятая книга «Физики»); что она есть причина сложной вещи сама по себе (вторая книга «Физики»); что она есть предел творения. Следовательно, материя существует (как доказывают вышеприведенные доводы) не только в объектной потенции. Но необходимо принять, что она актуально существует в субъектной потенции или есть акт (я не забочусь здесь о выражении), согласно чему все это именуется актуальным бытием или актом, который находится вне своей причины. Ибо если материя есть начало и причина сущего, то необходимо, чтобы она и сама была чем-то сущим. Коль скоро происходящее от начала и вызванное причиной зависят от своей причины и от своего начала, то, если бы материя была «ничто» или «не-сущее», сущее зависело бы от ничего или от несущего, что невозможно.

Кроме того, материя остается одной и той же при противоположностях и при различных по числу потенциях, в ней уничтожающихся, и представляет собой предел творения. В соответствии с этим она есть реальность, отличная от формы по тем же причинам, и есть нечто положительное, восприемлющее форму. Однако ее называют потенциально сущим, ибо, чем меньше нечто причастно акту, тем больше оно в потенции. А так как материя восприемлет все субстанциальные и акцидентальные формы и в отношении их находится полностью в потенции, то она, по Аристотелю, и определяется как потенциальное бытие... Материя не может быть ничем, ибо «ничто» не может что-либо воспринять...

16. Следует, далее, рассмотреть, каким образом материя реально отличается от формы. Здесь я говорю, что у них совершенно различные основания и что они

изначально различны. Это я доказываю следующим образом. Акт и потенция, которые суть начала сущего, изначально различны. Материя и форма принадлежат к их числу; следовательно... Ибо, если бы форма имела то же основание, что и материя, она не стремилась бы к тому, чтобы давать себе бытие. И если бы материя имела то же основание, что и форма, она не стремилась бы к тому, чтобы получить для себя бытие. Если бы даже нечто от формы было заключено в материи, то форма была бы скорее пригодна не для того, чтобы быть воспринятой, а для того, чтобы воспринимать, и тогда форма не была бы первым воспринятым и нечто от нее было бы не воспринятым, а восприемлющим. Таким же образом, если бы нечто от материи было заключено в форме, то материя была бы не изначально восприемлющей, а воспринятой в отношении некоей своей части. Таким образом, у материи и формы совершенно разные основания бытия и они изначально различны между собой.

Как же в таком случае два разных и изначально различных начала могут составить нечто безусловно единое? Я говорю, что, чем более какие-то вещи бывают разными и несходными по своей форме, тем более расположены они к образованию самого по себе единого, ибо при таком составлении требуется не подобие по природе, а соответствующее соотношение, которое может быть между изначально различными вещами.

Я говорю, следовательно, что вижу противоречие в том, что материя, будучи пределом творения и частью сложного, в то же время не обладает неким бытием, являясь тем не менее некоей сущностью. Ибо я вижу противоречие в том, что некая сущность находится вне своей причины и в то же время не обладает неким бытием, благодаря которому она есть сущность...

20. Материя в сущности своей и сама по себе познаваема, но не нами. Первое очевидно, ибо всякая абсолютная в себе сущностность познаваема; материя же принадлежит к числу таких сущностностей; следовательно... Она ведь имеет идею в боге либо со стороны объекта, либо, согласно с иным мнением, со стороны

сущности. Второе очевидно, ибо форма в большей степени познаваема нами, нежели материя, но форму мы познаем только по действиям; стало быть, не иначе мы познаем и материю. Ибо, чем более нечто удалено от наших органов чувств, тем в меньшей степени оно познаваемо нами; следовательно, мы познаем материю, как говорит Комментатор, по превращению. Ибо мы видим одну новую форму вслед за другой, так как видим новое действие, которое выявляет новую форму. Стало быть, субъект превращения остается общим, и это есть материя. Из этого не следует, что она познаваема по аналогии с формой; следовательно, она не познаваема и иным способом, в себе или сама по себе.

Что касается другого возражения — относительно акта, то я говорю, что если считать акт актом, сообщающим форму, то материя не есть акт. Если же считать актом все то, что существует вне своей причины, то материю можно назвать актуально сущим или актом. Но по принятому способу выражения актуальное бытие приписывается форме. Наконец, из возражений очевидно, каким образом материя есть актуально сущее и каким образом нет.

ОККАМ

Уильям Оккам (ок. 1300—1349) — знаменитый английский схоластик, самый видный представитель так называемого позднего номинализма. До 1324 г. Оккам учился и преподавал в Оксфордском университете. Привлеченный к суду папской курии по обвинению в ереси, провел четыре года в заключении в Авиньоне. Бежав оттуда в Мюнхен к императору Людвигу Баварскому, ведшему борьбу с папой, написал здесь большинство своих произведений, в которых выступал против приоритета церкви над государством. Оккам считается ранним предшественником Реформации.

Приводимые нами отрывки характеризуют взгляды Оккама на виды знания, универсалии, термины, его трактовку вопроса о познаваемости бога. Все эти отрывки переведены с латинского по тематической подборке, осуществленной видным специалистом по истории средневековой философии Ф. Бёнером (*Ockam.* Philosophical Writings. A Selection Edited and Translated by Philotheus Boehner. New York, 1957) и взяты из следующих произведений Оккама: «Распорядок» (Ordinatio), «Избранное» (Quodlibeta), «Свод всей логики» (Summa totius logicae), «Об истолковании» (Perihermenias). Отрывки приве-

дены на стр. 22—25, 27—28, 32—33, 34, 36—37, 40—43, 45, 47—51, 97—100 издания Бёнера.

В своем предисловии к этому изданию Бёнер, в частности, указывает, что смысл знаменитой «бритвы Оккама» выявляется из его различных работ. Чаще всего она дана в такой формулировке: «Без необходимости не следует утверждать многое» (Pluralitas non est ponenda sine necessitate). Реже она выражена в словах: «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего» (frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora). Обычно приводимая историками формулировка «сущностей не следует умножать без необходимости» (Entia non sunt multiplicanda sine necessitate) в произведениях Оккама не встречается.

На русском языке тексты Оккама публикуются впервые. Перевод С. М. Раскиной.

[ВИДЫ ЗНАНИЯ]

Итак, я утверждаю, что могут быть два вида знания несоставного (incomplexi) [1]: знание абстрагированное и знание интуитивное (notitia abstractiva et notitia intuitiva). Мне безразлично, все ли согласны называть несоставное знание интуитивным, ибо я хочу главным образом доказать лишь то, что разум может обладать двумя видами несоставного знания одной и той же вещи.

Следует, однако, знать, что и абстрагированное знание можно понимать двояко: в одном смысле это знание чего-то абстрагированного от множества единичных вещей, и тогда абстрагированное знание есть не что иное, как знание чего-то общего, что можно абстрагировать от множества вещей. Об этом будем говорить позже. Если же общее есть истинное качество, существующее в душе как ее субъект (subjective), что можно считать вероятным, то придется согласиться, что постигнуть общее можно интуитивно и что если таким образом понимать абстрагированное знание, то одно и то же знание будет в одно и то же время интуитивным и абстрагированным. В этом смысле абстрагированное знание и интуитивное знание не будут противоположны друг другу.

В ином смысле абстрагированное знание понимают как знание, абстрагированное от существования или несуществования и от других признаков, которые случайно принадлежат вещи или сказываются о ней. Это

не [означает], что то, чего нельзя постигнуть посредством абстрагированного знания, можно постигнуть посредством интуитивного знания. Скорее одно и то же можно целиком постигнуть в одном и том же смысле посредством обоих видов знания.

Но различаются они следующим образом: интуитивное знание вещи есть такое знание, благодаря которому можно знать, существует вещь или нет, так что, если вещь существует, разум немедленно решает, что она существует, и с очевидностью постигает, что она существует, если ему случайно не помешает несовершенство этого знания. И точно так же если бы было такое совершенное, сохраненное божественным могуществом знание о вещи несуществующей, то благодаря несоставному интуитивному знанию разум с очевидностью постиг бы, что эта вещь не существует.

Далее, интуитивное знание таково, что когда мы постигаем несколько вещей, из которых одна связана с другой, или одна удалена от другой, или находится в каком-либо ином отношении с другой, то мы благодаря этому несоставному знанию этих вещей немедленно узнаем, связана *ли* [одна] вещь [с другой] *или не* связана, удалена ли она [от нее] или не удалена, и узнаем о других случайных истинах, если только это знание не слишком слабое и если нет других препятствий. Так, если Сократ поистине белый, то знание о Сократе и белизне, благодаря которому можно с очевидностью постигнуть, что Сократ белый, будет называться интуитивным знанием. И вообще всякое несоставное знание термина или терминов либо вещи или вещей, благодаря которому можно с очевидностью постигнуть некую случайную истину, особенно о наличной вещи, есть знание интуитивное.

Абстрагированное же знание — это знание, посредством которого нельзя с очевидностью знать, существует ли нечто случайное или нет. Тем самым абстрагированное знание абстрагируется от существования или несуществования, ибо посредством этого знания в противоположность интуитивному знанию нельзя знать, существует ли то, что существует, или не существует то, чего нет. Подобным же образом нельзя

посредством абстрагированного знания с очевидностью постигнуть случайную истину, особенно о наличной [вещи]. Это ясно из того, что когда знают Сократа и его белизну в его отсутствие, то посредством этого несоставного знания нельзя знать, существует Сократ или нет, белый он или нет, далеко ли отстоит от данного места или нет, и точно так же [нельзя знать] другие случайные истины. И тем не менее мы уверены, что эти истины могут быть с очевидностью постигнуты. И всякое составное знание терминов или вещей, обозначаемых этими терминами, в конце концов сводится к несоставному знанию терминов. Поэтому термины эти или вещи можно постигнуть посредством иного знания, чем то, посредством которого нельзя постигнуть такие случайные истины. И этим иным знанием будет интуитивное знание. С него и начинается основанное на опыте знание; ибо тот, кто на опыте может познать случайную истину и через ее посредство — истину необходимую, всегда имеет несоставное знание термина или вещи, которого не имеет тот, у кого нет этого опыта. Вот почему в соответствии с первой книгой «Метафизики» и со второй книгой «Второй Аналитики» Философа, подобно тому как знание о чувственных вещах, приобретаемое опытом, начинается с ощущения, то есть с чувственного интуитивного знания чувственных вещей, так и научное знание чисто умопостигаемых вещей, приобретаемое опытом, всегда начинается с интуитивного разумного знания этих умопостигаемых вещей.

Однако необходимо указать, что иногда из-за несовершенства интуитивного знания (ибо оно весьма несовершенно и смутно либо из-за препятствий со стороны объекта, либо из-за других препятствий) бывает, что относительно вещи, постигнутой таким образом интуитивно, нельзя постигнуть никакие случайные истины или можно постигнуть [лишь] немногие такие истины.

Возможно ли интуитивное знание несуществующего объекта?

Невозможно. Ибо противоречиво, чтобы было ви́дение и ничего не было видно; следовательно, противо-

речиво, чтобы ви́дение было, а видимого объекта не было.

Против: ви́дение — абсолютное качество, отделенное от объекта, и поэтому без всякого противоречия может происходить без объекта.

[ПЕРВИЧНОСТЬ ПОЗНАНИЯ ЕДИНИЧНЫХ ВЕЩЕЙ]

Первично ли (primitate generationis) постижение разумом единичного?

Нет: общее — вот первый и собственный объект разума, и поэтому первично постигается общее.

Против: вообще и чувство, и разум имеют один и тот же объект, но если речь идет о первичности, то единичное — первый объект чувства; следовательно, и т. д.

Теперь необходимо прежде всего выяснить смысл вопроса, а затем ответить на него.

Относительно первого [положения] следует, [во-первых], знать, что под «единичным» понимается здесь не все то, что имеется в единственном числе, ибо в этом смысле любая вещь единична, а лишь то, что имеется в единственном числе и не есть естественный или установленный по воле [человека] или по [его] желанию знак, общий для многих [вещей]. Таким образом, ни написанное слово, ни понятие (conceptus), ни произнесенное слово, обозначающее [что-то], не единичны. Единично только то, что не есть общий знак.

Следует, во-вторых, знать, что этот вопрос касается не всякого познания единичного, ибо любое постижение общего есть в этом смысле знание единичного, ведь, только постигая общее, можно познать единичное и единичные вещи; данный же вопрос касается собственного и простого знания единичного.

Относительно второго [положения]: предположим, что вопрос касается собственного знания единичного, тогда я скажу: во-первых, единичное, взятое в указанном выше смысле, есть то, что познается в первую очередь посредством простого знания, относящегося к единичному.

Это доказывается так: посредством такого знания познается в первую очередь вещь, которая находится вне [человеческой] души и не есть знак. Но всякая вещь, которая находится вне [человеческой] души, единична; следовательно, и т. д.

Кроме того, объект предшествует собственному и первичному акту [познания], но такому акту предшествует не что иное, как единичное; следовательно, и т. д.

Во-вторых, я утверждаю, что простое знание, относящееся к единичному и первичное, есть знание интуитивное. То, что это познание первично, ясно, ибо абстрагированное знание единичного предполагает интуитивное знание того же объекта, а не наоборот. А то, что оно относится к единичному, [также] ясно, ибо оно непосредственно и необходимо (nata) вызвано [данной] единичной вещью, а не другой, хотя бы одного и того же вида; следовательно, и т. д.

ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Во-первых, следует рассмотреть термины вторичной интенции (termini secundae intentionis); во-вторых, термины первичной интенции (intentionis primae). Следует сказать, что термины вторичной интенции — это «универсалия», «род», «вид» и т. д. Поэтому необходимо сказать о том, чтó считается пятью универсалиями. Но прежде мы должны хоть немного сказать о той общей (communi) универсалии, которая сказывается о всякой универсалии, и о противоположном ей единичном.

Прежде всего необходимо знать, что «единичное» можно понимать двояко. В одном смысле «единичное» обозначает все то, что есть одно, а не многое. Тогда те, кто считает универсалию неким свойством ума, которое может сказываться о многих вещах (представляя не себя, а эти многие вещи), должны признать, что любая универсалия поистине и на деле есть единичное, ибо, подобно тому как всякое слово, каким бы общепринятым оно ни было, поистине и на деле единично и одно по числу, ибо оно одно, а не многое, так

и интенция души, обозначающая множество внешних вещей, поистине и на деле единична и одна по числу, ибо она одно, а не многое, хотя и обозначает многие вещи.

В другом смысле под именем «единичное» понимается то, чтó одно, а не многое и по своей природе не таково, чтобы быть знаком многих вещей. И если понимать «единичное» так, то никакая универсалия не есть единичное, ибо любая универсалия по своей природе такова, что служит знаком многих вещей и сказывается о многих вещах. Поэтому, называя универсалией то, что по числу не одно — именно такой смысл многие приписывают универсалии, — я утверждаю, что [в таком случае] ничто не есть универсалия, если только ты не употребишь это название не в собственном смысле, сказав, что народ — это некая универсалия, ибо народ не одно, а многое; но это было бы несерьезно.

Следовательно, мы должны сказать, что любая универсалия есть некая единичная вещь и универсалия она только благодаря тому, что она есть обозначение, поскольку она знак многих вещей...

Необходимо, однако, знать, что универсалии бывают двух видов: универсалия по природе, то есть естественный знак, который может сказываться о многих вещах, подобно тому как дым, естественно, указывает на огонь, стон — на страдания больного, смех — на внутреннюю радость; и такая универсалия есть лишь интенция души, и потому никакая субстанция вне души и ни одна акциденция вне души не есть такая универсалия. Об универсалии этого вида мы поговорим в последующих главах. Другой вид — это универсалия по установлению (voluntaria institutione). В этом смысле и произнесенное слово, которое поистине есть некое качество, представляет собой универсалию, ибо оно знак, установленный для обозначения множества вещей. Поэтому, так же как говорят, что произнесенное слово общеупотребительно, так и можно сказать, что оно универсалия, но не по природе, а только по установлению...

УНИВЕРСАЛИЯ НЕ ЕСТЬ НЕЧТО ВНЕШНЕЕ

Из этого и многих других [мест] явствует, что универсалия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих [вещах]. Это можно подтвердить и следующим соображением. А именно, по общему мнению, всякая универсалия может сказываться о многих [вещах]; только интенция души или установленный знак по своей природе сказуемые, но не таковы субстанции; следовательно, лишь интенция души или установленный знак есть универсалия. Но теперь я [термин] «универсалия» применяю не к установленному знаку, а лишь к тому, что́ есть универсалия по природе. А то, что субстанция по своей природе не такова, чтобы быть сказуемым, ясно из следующего: если бы это было так, то следовало бы, что суждение составлено из отдельных субстанций и, стало быть, субъект мог бы быть в Риме, а предикат — в Англии, а это нелепо.

Равным образом суждение имеется только в уме или в произнесенных или написанных словах; следовательно, и части его также бывают лишь в уме или в произнесенных или написанных словах; но такого рода вещи не отдельные субстанции; значит, ясно, что никакое суждение не может быть составлено из субстанций; суждение составляется из универсалий. Следовательно, универсалии никоим образом не субстанции.

МНЕНИЕ СКОТА ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ И ЕГО ОПРОВЕРЖЕНИЕ

Хотя для многих очевидно, что универсалия не есть какая-нибудь субстанция, существующая вне души в отдельных [вещах] и реально отделенная от них, однако некоторые считают, что универсалия каким-то образом существует вне души в отдельных [вещах] и отделена от них, правда не реально, а формально. Исходя из этого, они говорят, что в Сократе есть человеческая природа, которая сочетается (contrahitur) в Сократе с его индивидуальной особенностью, отделенной от этой природы не реально, а формально. Отсюда следует, что это не две вещи, хотя формально одна не есть другая.

Но это мнение вообще кажется мне недоказуемым... Мы должны сказать вместе с Философом, что в отдельной субстанции нет ничего субстанциального, кроме отдельной формы и отдельной материи или чего-то составленного из той и другой. Поэтому не следует представлять себе, что в Сократе есть человечность или человеческая природа, каким-то образом отделенная от Сократа, к которому присовокуплена индивидуальная особенность, сочетающаяся с этой природой. Но нечто представляемое и субстанциальное, которое существует в Сократе, есть либо отдельная материя, либо отдельная форма, либо нечто составленное из той и другой. И поэтому всякая сущность и чтойность (quidditas) и все относящееся к субстанции, если все это существует реально вне души, есть либо исключительно и безусловно материя, или форма, или составленное из того и другого, либо это отвлеченная нематериальная субстанция, согласно учению перипатетиков.

[УНИВЕРСАЛИЯ — ЭТО МЫСЛЕННЫЙ ПРЕДМЕТ]

Об этом можно сказать иначе. Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (esse subjectivum), а имеет в ней лишь объектное бытие (esse objectivum) [2] и есть некий [мысленный] образ (fictum), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь — в субъектном бытии. Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером. В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне [души], создает в свой душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь численно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме на основании того, что мы видели внешнюю вещь,

есть образец, ибо, так же как образ дома (если тот, кто создает этот образ, имеет реальную способность производить) есть для самого мастера образец, так и тот образ есть образец для того, кто создает его. И сей [образ] можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума. Таким образом, в этом смысле универсалия такова не первично, а получается через абстрагирование, которое есть не что иное, как некий вид создавания образов...

Прежде всего необходимо показать, что в душе есть нечто имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного. Это ясно из следующего: во-первых, сущее, по учению философов, первично делится на сущее в душе и сущее вне души, а сущее вне души делится на десять категорий. В таком случае я спрашиваю: как понимать «сущее в душе»? Или как то, что имеет лишь объектное бытие, и тогда имеем предположенное, или как то, что имеет субъектное бытие, а это невозможно. Ибо то, что имеет истинное субъектное бытие в душе, относится к сущему, которое точно делится на десять категорий, так как относится к качеству. Ведь постижение разумом (intellectio) и всякая акциденция вообще, наполняющая душу, есть истинное качество, как жар или белизна, и потому не относится к разряду, который противостоит сущему, делящемуся на десять категорий. Далее. [Мысленные] образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие.

Так же: суждения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика, не имеют субъектного бытия; следовательно, они имеют лишь объектное бытие, так что их бытие состоит в познании их; стало быть, есть такое сущее, которое имеет лишь объектное бытие.

Так же: все созданное рукой мастера не имеет, повидимому, субъектного бытия в его уме, подобно тому,

как до [акта] творения сотворенное не существует в божественном уме...

Так же: почти все отличают вторичные интенции от первичных, не называя вторичные интенции реальными качествами в душе, следовательно, так как они не [существуют] реально вне [души], то могут существовать в душе лишь как объекты (objective).

Во-вторых, я утверждаю, что этот [мысленный] образ есть то, что первично и непосредственно называют интенцией всеобщности (intentio universalitatis); он имеет смысл объекта и непосредственно завершает акт постижения, при котором не постигается единичное, ибо он существует в объектном бытии, как единичное в субъектном, поэтому он по своей природе может замещать единичные [вещи], с которыми он имеет какое-то сходство...

Итак, я говорю, что, подобно тому как слово есть универсалия, род и вид, но только по установлению, так и понятие, таким образом помысленное и отвлеченное от ранее познанных единичных вещей, есть по своей природе универсалия...

[О ТЕРМИНАХ]

Все, кто занимается логикой, пытаются внушить, что доказательства составляются из суждений, а суждения — из терминов. Отсюда следует, что термин не что иное, как связываемая часть (pars propinqua) суждения. Определяя, что такое термин, Аристотель пишет в первой книге «Первой аналитики»: «Термином я называю то, на что разлагается суждение, то, *что* приписывается, и то, *чему* приписывается, [независимо от того], присоединяется или отнимается то, что выражается посредством [глаголов] *быть* и *не быть»*.

Но хотя любой термин есть или может быть частью суждения, не все термины имеют одну и ту же природу, и поэтому для того, чтобы иметь совершенное знание терминов, необходимо предварительно выяснить некоторые отличия между ними. Следует знать, что Боэций в первой книге «Об истолковании» [3] ут-

верждает, что речь может быть троякого рода: написанная, произнесенная и мысленная, то есть имеющая бытие только в уме. Подобно этому и термины бывают троякого рода: написанные, произнесенные и мысленные. Написанный термин есть часть суждения, написанного на чем-нибудь, его можно видеть телесными глазами. Произнесенный термин есть часть произнесенного устами суждения и по своей природе таков, что его можно услышать телесными ушами. Мысленный термин есть интенция или впечатление (passio) души, естественным образом обозначающее что-то или причастное к обозначению; по своей природе оно таково, что составляет часть мысленного суждения и замещает то, что оно обозначает. Вот почему эти мысленные термины и составленные из них суждения суть содержащиеся в уме слова (verba), о которых блаженный Августин в пятнадцатой книге «О Троице» сказал, что они не принадлежат ни к одному языку, они лишь пребывают в уме и не могут быть выражены внешне, хотя слова (voces), представляя собой как бы подчиненные этим понятиям знаки, внешне произносятся.

Я утверждаю, что слова суть знаки, подчиненные понятиям или интенциям души, не потому, что если слово «знак» взять в собственном смысле, то сами слова обозначают понятия души в первую очередь и в собственном смысле, а потому, что слова предназначены для того, чтобы обозначать то же самое, что обозначают понятия ума. Так что сначала по природе понятие обозначает что-то, а затем слово обозначает то же самое, поскольку слово по установлению обозначает то, что обозначено понятием ума. И если это понятие изменит свое значение, то тем самым и слово без всякого нового соглашения изменит свое значение.

По этому поводу Философ говорит, что произнесенные слова суть знаки впечатлений души. То же имел в виду и Боэций, когда говорил, что слова обозначают понятия.

И вообще все авторы, утверждающие, что все слова обозначают впечатления души или суть их знаки, имеют в виду лишь то, что слова — это знаки, вторично

обозначающие то, что первоначально выражено впечатлениями души, хотя некоторые слова первоначально выражают впечатления души или понятия, которые, однако, вторично выражают иные интенции души, как мы покажем ниже.

И все, что было сказано о словах в отношении впечатлений, или интенций, или понятий, можно по аналогии сказать о написанных словах в отношении произнесенных.

Однако между этими [тремя] видами терминов можно обнаружить и некоторые различия. Одно различие: то, чтó понятие или впечатление души обозначает, оно обозначает по природе, а термин, произнесенный или написанный, обозначает нечто лишь по установлению. Из этого вытекает и другое различие, а именно произнесенный или написанный термин может по желанию изменять свое значение, мысленный же термин не изменяет своего значения ни по чьему желанию.

Для того чтобы избежать превратного толкования, следует знать, что [слово] «знак» понимают двояко: в одном смысле как то, что, будучи схвачено, дает нам познание чего-то иного, хотя и не приводит к тому, чтобы в уме возникло нечто впервые, как мы уже показали в другом месте, а дает нам действительное познание того, что мы уже знаем на основании habitus. Таким образом, по своей природе слово обозначает нечто, подобно тому как всякое действие указывает по крайней мере на свою причину, например бочка указывает на то, что в таверне есть вино. Но в таком общем значении я здесь не говорю о «знаке». В другом смысле [слово] «знак» понимают как то, что дает нам познание чего-то и по своей природе таково, что замещает его или добавляется в суждении к тому, что может замещать что-то; таковы синкатегоремы [4], глаголы и те части речи, которые не имеют определенного значения. Или знак по своей природе таков, что может быть составлен из таких [частей речи]; такого рода [знак] — предложение. И если так понимать имя «знак», то слово не есть естественный знак чего бы то ни было.

[О ТЕРМИНЕ В СТРОГОМ СМЫСЛЕ СЛОВА]

Следует знать, что имя «термин» понимают трояко. Во-первых, термином называют все то, что может быть связкой (copula) или крайним членом категорического суждения, а именно субъектом или предикатом, или определением крайнего члена или глагола. В этом смысле термином может быть даже суждение, как и часть его. Ведь правильно сказать: ««Человек — живое существо» есть правильное суждение», в котором все суждение «человек — живое существо» есть субъект, а «правильное суждение» — предикат.

В другом смысле это имя «термин» можно понимать как то, что противоположно предложению. В этом случае все несоставное называют термином, и о термине в таком смысле я говорил уже в предыдущей главе.

В-третьих, под термином в прямом смысле слова понимают то, что, взятое для обозначения, может быть субъектом или предикатом суждения. И в этом смысле ни глагол, ни союз, ни наречие, ни предлог, ни междометие не есть термин. Ведь многие имена, а именно синкатегоремы, не термины, ибо они, хотя и могут быть крайними членами суждения, если их брать материально или непосредственно (materialiter vel simpliciter) [5], однако если их брать как обозначения (significative), то не могут быть таковыми. Поэтому предложение: ««Читает» — это глагол» — вполне подходяще и правильно, если глагол «читает» берут материально; если же его взять как обозначение, то предложение это будет непонятным. Точно так же и относительно таких предложений: ««Все» — это имя», ««Некогда» — это наречие», ««Если» — это союз», ««От» — это предлог». Именно так Философ понимает «термин», когда определяет его в первой книге «Первой аналитики».

Однако термином в этом смысле может быть не только несоставное, но и сложенное из двух несоставных [частей], то есть из прилагательного и существительного, из причастия и наречия или из предлога с падежом, которого он требует, подобно тому как оно может быть субъектом или предикатом суждения.

В самом деле, в суждении «белый человек есть человек» ни «человек», ни «белый» [в отдельности] не субъект, а субъект — выражение в целом: «Белый человек». Точно так же [в суждении] «быстро бегущий есть человек», ни «бегущий», ни «быстро» не субъект, а субъект — выражение в целом: «Быстро бегущий».

Следует знать, что термином может быть не только слово в именительном падеже, но и в косвенном падеже, так как оно может быть и субъектом, и предикатом суждения. Однако слово в косвенном падеже не может быть субъектом по отношению к любому глаголу. Ибо неправильно сказать: «Человеку видит осел», но будет правильно сказать: «Человеку принадлежит осел». Каким образом и по отношению к каким глаголам можно ставить субъект в косвенном падеже, а по отношению к каким нельзя, это вопрос грамматики, которой надлежит рассматривать соединения слов.

[О ПОЗНАВАЕМОСТИ БОГА]

Можно ли одну и ту же по виду или числу теологическую истину доказать в теологии и в естественном знании (scientia naturalis)?

Нет: ибо один и тот же по виду вывод невозможно знать на основании двух родов знания...

Против: философия не помогала бы теологии, если бы одна и та же истина не могла бы быть доказана и в естественном знании, и в теологии.

Прежде всего определю, что такое знание, а затем отвечу на вопрос.

Относительно первого скажу, что естественное знание понимают двояко: в одном смысле как естественный или теологический habitus одного лишь вывода, в другом смысле как совокупность всех habitus, имеющих определенный порядок в отношении одного вывода независимо от того, относятся ли эти habitus к несоставному или составному.

Что касается второго, то, если предположить, что только та истина будет теологической, которая необходима для спасения [души], я утверждаю, что один и тот же вывод, принадлежащий к виду теологических,

нельзя доказать в теологии и в естественном знании, понимаемом в первом смысле. Это объясняется тем, что, сколько имеется различных видов знания, столько и известных выводов. Поэтому, подобно тому как один вывод не может принадлежать к различным видам знания, ибо без необходимости не следует утверждать многое, так один и тот же вывод нельзя доказать в различных видах знания. Но если теологию и естественное знание понимать во втором смысле, то один вывод не только по виду, но даже и по числу можно доказать в теологии и в естественном знании, если они существуют в одном и том же разуме, например, такие [выводы]: «Бог мудр», «Бог добр».

Я это доказываю, так как это не менее подходяще, чем то, что один и тот же по виду и числу вывод доказывается propter quid и quia. Последнее возможно, во-первых, потому, что одно и то же по виду и числу действие может быть порождено причинами, принадлежащими к разным видам, и, следовательно, хотя средние [термины] и могут иметь разные смыслы, вывод может иметь один и тот же смысл; во-вторых, потому, что суждение в уме: «Ничто сущее не бесконечно», прямо противоречит суждению: «Нечто бесконечно», которое доказывается как в теологии, так и в естественном знании и, следовательно, имеет один и тот же смысл в них обоих.

Но против этого: под именем «бог» теолог понимает бесконечное существо, превосходящее бесконечное множество различных видов вещей; если они существуют одновременно, то оно превосходит всех их, взятых не только в отдельности, но и вместе. Если согласиться с таким пониманием бога, то его бытие не будет очевидно на основании явлений природы (naturaliter); следовательно, если понимать бога так, то относительно него ничего нельзя доказать с очевидностью и на основании явлений природы. Вывод отсюда ясен. Предшествующее доказывается так: то, что нечто бесконечно, очевидно на основании явлений природы, только если исходить из движения и причинных связей. Но таким образом доказывается лишь то, что существует такое бесконечное, которое лучше любого

бесконечного множества вещей, взятых в отдельности, а не то, что оно лучше всех их, вместе взятых; следовательно, и т. д.

Далее, средний термин, посредством которого [теолог и философ] доказывают этот вывод, имеет один и тот же или разный смысл. Если признать первое, то вывод и термины имели бы точно один и тот же смысл и в таком случае их нельзя было бы доказать в разных видах знания. Если признать второе, то собственным средним термином особого вывода будет некоторая дефиниция или определение, даваемое посредством предикабилий, отвечающих на вопрос: что это? (per praedicabilia in quid). Такое определение имеет разный смысл в различных видах знания, и, следовательно, простое постижение, порожденное этим описанием, будет иметь разный смысл; поэтому вывод, простое постижение которого составляет субъект, будет иметь разный смысл.

На первое из этих [возражений] я отвечаю, что если вывод, имеющий один и тот же смысл, доказать в разных видах знания, то верующий теолог и языческий философ не противоречили бы себе относительно суждения: «Бог троичен и един», ибо высказанные суждения, будучи подчиненными знаками, не противоречат друг другу, если только не противоречивы суждения, производимые в уме. Однако производимые в уме утвердительное и отрицательное суждения первоначально не противоречат друг другу, если только они не составлены из понятий, имеющих один и тот же смысл, хотя иногда противоречие может возникнуть из суждений, составленных из понятий, имеющих разный смысл. Ведь иначе, если бы это было неверно, противоречие могло бы возникнуть в двусмысленных терминах, например: «Каждый пес бежит» и «Некий пес не бежит». Здесь понятия имеют разный смысл: в одном случае имеется в виду лающее животное, а в другом — созвездие, что, несомненно, ложно, ибо противоречие есть противопоставление вещи и имени, не только высказанного, но и содержащегося лишь в уме. Итак, я утверждаю, что некоторые выводы, имеющие один и тот же смысл, можно доказать в разных

видах знания, а некоторые нельзя. И это частное суждение, а не общее я считаю истинным.

Что касается доказательства, то я утверждаю, что, так же как вывод, в котором «быть троичным и единым» сказывается о любом понятии бога, можно доказать не в разных видах знания, а только в теологии, основанной на вере, так и вывод, в котором субъект составляет понятие бога или «бог», определяемый как нечто лучшее, чем все отличное от него (какой бы предикат ему ни приписывался), можно доказать не в различных видах знания, а только в теологии. Поэтому такие выводы, как «бог благ», «бог мудр» и т. д., если понимать бога в указанном выше смысле, нельзя доказать в различных видах знания. Дело в том, что при таком понимании бога не очевидно на основании явлений природы, что бог есть, о чем приводится доказательство; это показано в первой книге «Quodlibeta». И следовательно, при таком понимании бога не очевидно на основании явлений природы, что бог благ. Но из этого не следует, что не может быть иного вывода, в котором «благой» и «мудрый» приписываются понятию бога, если мы под богом понимаем нечто такое, совершеннее и первичнее чего нет ничего. Ибо при таком понимании можно показать бытие бога, иначе мы должны были бы идти до бесконечности, если среди сущего не было бы чего-то такого, совершеннее чего нет ничего. Можно доказать и вывод, в котором «благой» приписывается первой причине или любому другому понятию, до которого философ мог бы дойти, исходя из явлений природы. И вывод этот можно обосновать и в теологии, и в естественном знании.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

[1] *Веда Вед* — грамматика. — *79*.

[2] Во власть бога смерти. — *81*.

[3] *Тамас, раджас* и *саттва* — три основных компонента или качества *(гуны)* материального мира, первоматерии *(пракрити)*, означающие: косное, инертное начало *(тамас)*; страстное, деятельное, возбуждающее *(раджас)*; возвышающее, просветленное, светлое, сознательное *(саттва)*. Их символами являются соответственно черный, красный и белый цвета. — *85*.

[4] Отец питает своего ребенка, поскольку содержит жену. — *86*.

[5] Сын. — *86*.

[6] Атман отца, покидающий тело после смерти. — *86*.

[7] Разум *(буддхи)* — способность постижения общего; ум *(манас)* — главное внутреннее чувство, управляющее внешними чувствами *(индриями)*. — *87*.

[8] *Семь членов* — различные части тела; *девятнадцать ртов* — пять органов восприятия, пять органов действий, пять дыханий (см. примечание 32 к стр. 112), ум *(манас)*, разум *(буддхи)*, самосознание *(ахамкара)* и сознание *(читта)*; *грубое* — материальные предметы; *вайшванара* — название всей первой стопы, т. е. первого, бодрствующего состояния атмана. — *87*.

[9] *Тонкое* — нематериальное, психическое; *тайджаса* — название второго состояния атмана. — *87*.

[10] *Лишь истина побеждает* — satyam eva jayate — это изречение стало девизом на государственном гербе независимой Индии. — *88*.

[11] *Чандала* — сын шудры и брахманки, причислялся к одной из низших каст — ниже шудры. — *92*.

[12] Т. е. душа (атман, *пуруша*). — *95*.

[13] *Карма-йога* — йога действия, включающая и выполнение ведических обрядов и ритуалов. — *98*.

[14] Дела, не посвященные богу, эгоистические — *98.*

[15] *Саньясин* — святой, отшельник. — *98.*

[16] *Муни* — мудрец, святой. — *99.*

[17] *Юга* — один из четырех периодов мирового цикла Брахмана. — *100.*

[18] *Бхакти* — преданность богу. — *101.*

[19] Т. е. тонкая, невоспринимаемая чувствами сущность материальных элементов. — *101.*

[20] Пять объектов чувств — звук, запах, свет и т. д. — *101.*

[21] *Гуны* — основные компоненты материального мира (см. примечание 3 к стр. 85). — *103.*

[22] Т. е. душу, обитающую в теле. — *104.*

[23] *Майя* — видимость, иллюзия, обман. — *106.*

[24] *Пять закреп* — пять стихий; *джива* — индивидуальная душа; *все сочетание* — тело, человек. — *107.*

[25] *Спасет меня эта корова* — корова, принесенная в дар жрецу. — *107.*

[26] В Индии трупы умерших оставляются на съедение птицам, или сбрасываются с утеса, или сжигаются на костре. — *107.*

[27] *Бхригу* — учитель Бхарадваджи, отстаивавший идеалистическую точку зрения. — *108.*

[28] Каждая варна имела свой цветовой символ: брахманы — белый, кшатрии — красный, вайшви — желтый, шудры — черный. — *109.*

[29] В карме. — *109.*

[30] *Агамы* — священные писания: имеются в виду Упанишады. — *110.*

[31] *Отрицатели (настика)* — противники учения о Брахмане-атмане как высшей истине. — *111.*

[32] *Прана-апана* — вдыхание и выдыхание. Индийская психология насчитывает пять видов дыхания: общее дыхание, выдыхание, вдыхание, дыхание в легких и дыхание всего тела. — *112.*

[33] *Шастры* — ученые трактаты. — *115.*

[34] *Шрути* — священное писание, Веды. — *115.*

[35] *Бхиккху* (пали) — нищенствующий монах. — *117.*

[36] *Татхагата* (букв. достигший совершенства) — эпитет Будды. — *118.*

[37] *Гандхарвы, якши, бхуты* — мифические обитатели небесного и подземного царства. — *121.*

[38] *Камма* (пали) — то же, что карма. — *126.*

[39] *Дхамма* (пали) — то же, что дхарма. — *127.*

[40] *Мара* — олицетворение мирских страстей; злой дух, владыка смерти. — *129.*

[41] *Пратимокша* — правила поведения в буддийской общине. — *131.*

[42] *Дхамма* — здесь буддийское учение; *сангха* — буддийская община, буддийский орден. — *132.*

[42a] *Четыре слова* — четыре благородные истины. — *132.*

[43] *Бхикшу* — нищенствующий монах, праведник; то же, что бхиккху (см. примечание 35 к стр. 117). — *132.*

[44] Имеются в виду совершённое движение и движение, которое должно быть совершено. — *156.*

[45] *Упадхи* — в системе веданта условие, ограничивающее сущность, придающее ей конкретную форму. Например, кувшин ограничивает пространство, поскольку в нем оно принимает ограниченную, чувственно воспринимаемую форму, будучи само по себе бесконечным и нечувственным. Точно так же и человеческий разум есть упадхи атмана, ограничивающее его всепроникающую природу отдельным индивидом. — *159.*

[46] Пять вместилищ — пища, дыхание, ум (манас), знание (виджняна) и земное блаженство. — *159.*

[47] *Бхрамаракита* — насекомое. Сравнение здесь не вполне ясное. — *162.*

[48] Перевод Ф. И. Щербатского (см. *Ф. И. Щербатской.* К истории материализма в Индии. В сборнике «Избранные труды русских индологов-филологов». М., 1962, стр. 251). — *165.*

[49] *Кинва* — вид растительных семян, использовавшихся в качестве бродильного начала при изготовлении алкогольных напитков. — *165.*

[50] *Триданда* — тройственный самоконтроль: над своими мыслями, словами и поступками. — *167.*

[51] Ф. И. Щербатской дает такой перевод последних двух строк: «Богослужение, священное писание, аскетизм — доходы лишь безгрешные для дураков и трусов» (цит. соч., стр. 246). — *167.*

[52] *Раху* — в индийской мифологии демон, состоящий из одной только головы, которая летает по небу и время от времени пытается заглотать солнце и луну, чем объясняли их затмения. — *167.*

[53] Понятие *вьяпти* (букв. проникновение, распространение) играет большую роль в индийской логике; оно означает обязательную, всеобщую связь («неизменное сопутствование») двух классов вещей или свойств, как, например, между дымом и огнем («где дым, там и огонь», «нет дыма без огня»). В целом ряде отношений понятие *вьяпти* аналогично понятию импликации в современной логике. — *168.*

[54] «Таттвавивека» — индийский средневековый трактат по логике. — *169.*

[55] *Канада* — легендарный основоположник системы вайшешика. — *169.*

[56] *Ману* — мифический первочеловек, существования которого чарваки не признавали. — *169.*

[57] В выводе «для себя» (svārtha) не требуется формального соблюдения всех последовательных этапов пятичленного силлогизма, тогда как в выводе «для другого» (parārtha), предназначенном для выведения истины перед оппонентом, такого сокращения делать нельзя, т. е. эта классификация вывода носит психологический характер. — *169.*

[58] *Самасама* — равный — неравный, совпадающий — несовпадающий (объемы понятий). — *170.*

[59] *Варнашрама* — деление на четыре варны (брахманы,

кшатрии, вайшьи и шудры) и соблюдение ими четырех этапов жизни (ученик, домохозяин, созерцатель и удалившийся в лес для благочестивых размышлений). — *170.*

60 *Джьётиштома* — поклонение свету (ведический обряд). — *171.*

61 *Шраддха* — поминовение усопших (ведический обряд); религиозная вера вообще. — *171.*

62 *Гхи* — топленое масло. — *171.*

62а *Пандит* — ученый брахман. — *171.*

63 *Ашвамедха* — пышный и сложный обряд принесения в жертву коня, совершавшийся обычно царями. — *171.*

64 *Сандхи* (букв. связь, соединение) — промежуток, соединяющий два отрезка времени, заря (утренняя и вечерняя). — 172.

65 *Меру* — высочайшая гора в Гималаях; вершина мира. — *177.*

66 *Лакшми* — богиня счастья. — *178.*

67 *Саманты* — вассалы. — *178.*

68 *Шамбху* — бог Шива. — *179.*

ЛАО-ЦЗЫ

1 Даосы полагали, что лишь возврат людей к естественному единству с природой, отказ от орудий труда в ремесле и земледелии, от сложной общественной организации — государства и сословного деления, от мудрствований ученого сословия позволят людям снова зажить безмятежной, счастливой жизнью. Лао-цзы считал виновниками социальных потрясений честолюбивых мудрецов, алчущих власти, почтения к себе, сеющих раздоры среди людей, и потому отказ от почитания мудрецов он рассматривал как условие умиротворения народа («не будет ссор»). — *187.*

МО-ЦЗЫ И ПОЗДНИЕ МОИСТЫ

1 *Ван* — правитель, царь, принц, наместник — титул господствующей аристократии в Древнем Китае. *Гун* — высший титул господствующей аристократии. — *197.*

2 *Цин* — струнный инструмент. *Шэн* — китайская разновидность свирели. — *197.*

3 *Поднебесная* — древнее самоназвание Китая, основанное на представлении китайцев о том, что их страна — центр мира. — *197.*

4 *Тяньцзы* (букв. сын неба) — титул высшего правителя в Древнем Китае. Согласно официальной идеологии, власть даровалась ему небом. — *217.*

СЮНЬ-ЦЗЫ

1 *Яо* — легендарный император «золотого века» Китая; согласно традиции, жил в XXIV в. до н. э.; считался образцом мудрого, добродетельного правителя. — *224.*

[2] *Чжоу* — последний царь Иньской династии, свергнутый в 1122 г. до н. э.; синоним крайней жестокости. — *224.*

[3] «Книга обрядов» («Лицзи») — один из конфуцианских канонов, содержащих описание различных обрядов и ритуальных правил. Сложился этот канон в IV—III вв. до н. э. — *227.*

ВАН ЧУН

[1] *Хуан Ди* — мифический император Китая, правивший, согласно традиции, в XXVII в. до н. э. Символ мудрого правителя.

Тан, или Тан ван, — основатель династии Инь (XVIII—XI вв. до н. э.), правил в 1766—1754 гг.

Цинь — название династии в Древнем Китае, объединившей страну в централизованную деспотическую империю. Существовала в 221—206 гг. до н. э.

Хань — название династии в Древнем Китае. Делится на раннюю, или западную, Хань (206 до н. э. — 8 н. э.) и позднюю, или восточную, Хань (25—220 н. э.). — *246.*

ЧЖУ СИ

[1] «Учение о золотой середине» («Чжунюн») — первоначально глава из конфуцианского канона «Лицзи» («Книга обрядов»), в XII в. н. э. была обособлена Чжу Си и стала наряду с книгами «Луньюй», «Мэн-цзы», «Дасюэ» составлять конфуцианское «четверокнижие». — *259.*

[2] «Великое учение» («Дасюэ») — первоначально, так же как и «Чжунюн», глава из книги «Лицзи». Чжу Си в XII в. обособил ее, она вошла в конфуцианское «четверокнижие». — *259.*

ЭМПЕДОКЛ

[1] *Зевс* — огонь или эфир; *Гера* — земля; *Гадес* — воздух; *Нестис* — сицилийское божество, олицетворяющее здесь воду. — *302.*

[2] *Гелиос* — солнце. — *305.*

[3] *Киприда* — кипрская богиня, т. е. Афродита. — *306.*

АНАКСАГОР

[1] «Физика» — сочинение «О природе». — *311.*

ЛЕВКИПП—ДЕМОКРИТ

[1] Речь идет о Пармениде и других философах элейской школы. — *325.*

[2] *Клепсидра* — водяные часы, по конструкции похожие на песочные. — *337.*

[3] *Эпихейрема* — сжатое умозаключение, т. е. умозаключение с частично не выраженными, а подразумеваемыми посылками. — *345.*

ЛУКРЕЦИЙ

[1] Имеется в виду Эпикур. — *361.*

[2] Это ограничение не противоречит представлению о бесконечности Вселенной, поскольку сказанное здесь относится только к нашему миру. — *361.*

[3] *Орк* — подземное царство. — *362.*

ПЛАТОН

[1] Игра в города походила на игру в шахматы. — *397.*

[2] *Тимократия* (тимархия) — государство, власть в котором принадлежит наиболее уважаемым гражданам (timē — цена, честь, уважение). — *397.*

[3] Имеются в виду высшие умственные и нравственные силы человеческого духа, место проявления которых, по Платону, голова, называемая им в «Тимее» столицей, или акрополисом ума (Тимей, 44 D). — *398.*

[4] *Лотофаги* — африканское племя, получившее это имя от употребления в пищу плодов лотоса. Эта пища была так приятна, что чужеземцы, вкушая ее, забывали о своем отечестве. — *399.*

[5] Аллегория, в которой увещания родственников представляются как бы посланниками старейшин домашнего общества. Царской стеной, ограждающей самостоятельное бытие человека, называется, по-видимому, сознание или совесть. — *399.*

[6] Город демократический (см. Государство, 557 C — D). — *400.*

[7] *Халастр* — селитра; названа так по городу Халастры. — *403.*

[8] Это выражение из терминологии музыкантов означает гармоническое слияние всех главных звуков, или аккордов. — *405.*

АРИСТОТЕЛЬ

[1] Противники закона противоречия. — *413.*

[2] Невозможно существовать и не существовать вместе. — *413.*

[3] Тот, кто возражает, ибо он первым же своим признанием (что в его словах имеется определенное содержание) предопределяет невозможность противоречия и, таким образом, совершает petitio principii в пользу этого закона. — *414.*

[4] Доказательство невозможности утверждать, что одно и то же вместе существует и не существует. — *414.*

[5] Т. е. признал, что в свои слова он вкладывает определенное значение. — *414.*

[6] Имеется в виду «что-нибудь, что представляет собой бытие человеком в собственном смысле». — *417.*

[7] А именно человека. — *417.*

[8] Одна из основных разновидностей движения есть источник постоянства, а другая — источник изменений. — *420.*

[9] Т. е. замыкающая Вселенную крайняя сфера — небо неподвижных звезд. — *420.*

[10] Движение сферы неподвижных звезд. — *420.*

[11] Разум вообще, безразлично, божественный или человеческий. — *421.*

[12] Отличное от разума. — *423.*

[13] Т. е. в области искусства. — *423.*

[14] Доказательство дается a fortiori: если уже человеческий разум, который имеет дело с вещами составными (из формы и материи), мыслит свой предмет как одно логическое целое, то тем более божественная мысль. — *423.*

[15] Т. е. живого человека и деревянную статую. — *426.*

[16] К которой относится определение. — *427.*

[17] Если взять уже теперь в качестве сущности не круг, а человека. — *427.*

[18] *Платон.* Тимей, 37 Е. — *448.*

[19] Nomisma — первоначальное значение: установившийся обычай, общепринятый порядок. — *464.*

[20] *Плектры* — небольшие, разнообразной формы инструменты из дерева, металла, слоновой кости, при помощи которых вызывалась вибрация струн кифары (цитры). — *468.*

[21] Aristos (греч.) — лучший, ariston — высшее благо. — *473.*

СТОИКИ

[1] Catalēpsis — постижение, восприятие. — *478.*

[2] *Математики* — в Древней Греции математиками называли не только тех, кто занимался математикой, но и тех, кто занимался астрономией, а иногда и ученых вообще. — *481.*

[3] *Воспламенение* (ecpyrōsis) — согласно воззрениям стоиков, мир по истечении определенного периода (многих тысяч лет) превращается в огонь. — *482.*

[4] *Образовательное начало* (logos spermaticos — семенное начало), по учению стоиков, — содержащийся в первичной материи принцип образования вещей. — *482.*

[5] *Гомер.* Илиада I, 81—82. Пер. Гнедича. — *499.*

[6] Cathēcon (долг) из cata tinos hecein. — *500.*

СЕНЕКА

[1] *Эдил* — выборное должностное лицо в городах древней Италии. Главными его обязанностями были охрана порядка, обеспечение горожан продовольствием, устройство народных зрелищ. — *513.*

МАРК АВРЕЛИЙ

[1] Марк Анний *Вер* — римский сенатор, дважды был консулом. — *519.*

[2] В точности неизвестно, кого имеет в виду Марк Аврелий; возможно, стоика Аполлония из Халкиды. — *519.*

[3] Партии на конских ристалищах, получившие свое название по цвету одежды наездников. — *519.*

[4] У Марка Аврелия не было родных братьев. Некоторые полагают, что надо читать не брата (adelphon), а друга

(philon) и что в этом случае Марк Аврелий мог иметь в виду Клавдия Севера, философа-перипатетика, одного из своих учителей. — *519.*

[5] *Тразей* (Thrasea Paetus) и *Гельвидий* (Helvidius Priscus) известны из Тацита (Annal. XIII, XVI, 21) — их республиканский образ мыслей и твердость убеждений навлекли на них гнев Нерона: первый был приговорен к смерти, второй изгнан. *Катон Утический* (Cato, Marcus Portius, 95—46 до н. э.) — государственный деятель Древнего Рима, руководитель республиканской партии. *Дион* — друг Платона, после изгнания из Сиракуз (336 до н. э.) жил в Греции, где вращался в кругах философов. — *519.*

СЕКСТ ЭМПИРИК

[1] *Академики* — философы платоновской школы. — *526.*

ПЛОТИН

[1] Имеется в виду «единое». — *549* и *552.*
[2] Ср. *Платон.* Федр, 246 С и 248 С. — *553.*

ПРОКЛ

[1] Прокл выражает здесь идею субъекта, способного мыслить самого себя. — *556.*

АВГУСТИН

[1] О «высшем озарении». — *588.*
[2] *Платон.* Тимей. — *599.*

ДАМАСКИН

[1] *Ориген* из Александрии (ок. 185—254) — один из крупнейших представителей христианского гностицизма — учения о путях достижения непосредственного познания бога или личного общения с ним. — *626.*

ИОАНН ИТАЛ

[1] По всей вероятности. имеются в виду Платон и философы неоплатоновской школы. — *628.*

АРМЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

[1] *Аралез* — мифическое существо, по представлениям армян-язычников, похожее на собаку, которое на поле битвы зализывало раны воинам и возвращало их к жизни. — *634.*

ГРУЗИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

[1] *Шаири* — стих, стихотворение. — *669.*
[2] *Чоган* — струнный инструмент. — *669.*
[3] *Миджнур* — влюбленный. — *671.*

[4] *Тинатин* — персонаж поэмы: царевна, дочь правителя Аравии Ростевана. — *675*.

[5] *Лал* — рубин. — *675*.

[6] *Зуал* — Сатурн. — *676*.

[7] *Муштар* — Юпитер. — *676*.

[8] *Марих* — Марс. — *677*.

[9] *Аспирос* — Венера. — *677*.

[10] *Отарид* — Меркурий. — *677*.

[11] *Шермадин* — персонаж поэмы: раб Автандила. — *682*.

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

[1] *Дивы* — бесы, демоны. — *686*.

[2] *Ариман* (или Ахриман) — дух мрака, зла и лжи в мифологии Древнего Ирана. — *687*.

[3] Низами допускает здесь характерный для средневековья анахронизм: греческие мыслители, отделенные друг от друга целыми веками, представлены как современники Александра Македонского. — *687*.

[4] *Валис* — имеется в виду, по всей вероятности, Фалес. — *689*.

[5] *Булинас* — Аполлоний Тианский (I в.), греческий философ, принадлежащий к пифагорейско-платоновскому направлению. — *689*.

[6] *Хосрой* (Хосров) Анушираван — иранский правитель из династии Сасанидов (531—579), в эпоху средневековья считался в странах Ближнего Востока образцом справедливого царя. — *689*.

[7] Т. е. всего мироздания. — *690*.

[8] *Фарфорий* — Порфирий Тирский (ок. 232/233—301/304) — ученик Плотина. — *690*.

[9] *Хормус* — Гермес Трисмегист («Трижды величайший») — мифическое лицо. Ему приписывались книги мистического и алхимического содержания («герметические тайны»), очень популярные в средние века. — *691*.

[10] *Фарсанг* — мера длины, около 6 км. — *693*.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

[1] *Ян Вышатич* — ростовский воевода. — *697*.

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

[1] Под элементом аль-Кинди в данном случае подразумевает не одну из четырех стихий (земля, вода, воздух и огонь), а материю вообще как начало, противоположное форме. — *712*

[2] Т. е. акцидентально. — *721*.

[3] Т. е. элементы (стихии). — *727*.

[4] Имеются в виду неорганические тела. — *734*.

[5] Т. е. смеси неорганических тел и растений. — *734*.

[6] Под «началом» движения здесь подразумеваются сочленения, находящиеся в относительно неподвижном состоянии (ср. *Аристотель.* О душе, III). — *736.*

[7] Имеется в виду хрусталик. — *736.*

[8] «В том, что́ ниже души, рождаются нравственные качества, и в том, что́ выше, — знания» (*Ибн-Сина*, 6-е рассуждение из раздела «Физика». — «Книга исцеления». Прага, 1958, стр. 48. На сербском языке). — *741.*

[9] *Калем* — тростниковое перо. — *742.*

[10] *Мутазилиты* («отколовшиеся») — средневековые арабские мыслители-рационалисты, предшественники аль-Кинди, Фараби и др. — *748.*

[11] *Суфии* — сторонники суфизма — мусульманская религиозно-мистическая философия, возникшая в VIII в. и родственная неоплатонизму. — *748.*

[12] *Мутакаллимы* — средневековые мусульманские богословы-схоласты. — *761.*

[13] Последователи богослова аль-Ашари (ум. в 935 г.), одно из двух (наряду с мутазилитами) направлений среди мутакаллимов. — *764.*

АБЕЛЯР

[1] Т. е. к Гильому из Шампо, магистру кафедральной школы в Париже. — *795.*

[2] Диалектиками в эпоху европейского средневековья называли философов, занимавшихся проблемами логики. — *795.*

[3] Речь идет об Ансельме Ланском, ученике Ансельма Кентерберийского, преподававшем богословие в Лане (французская провинция Иль-де-Франс), одном из центров церковного образования в средние века. — *796.*

[4] Бесплодная смоковница из евангельского рассказа, которая не могла утолить голод Иисуса Христа и его учеников. — *796.*

[5] В келье, куда Абеляр удалился после пострижения в монахи. — *797.*

[6] *Ориген* — см. примеч. 1 к стр. 626. — *797.*

[7] Сочинение Евсевия, епископа Цезареи (ок. 264—340), содержавшее официальную историю христианской церкви. — *797.*

[8] Речь идет о Суассонском соборе 1121 г. — *798.*

[9] *Альберик* — реймсский архидиакон. — *798.*

[10] Этот вопрос Альберика затрагивал важнейший догмат христианского вероучения — догмат о троице. — *798.*

[11] Краткое изложение основных догматов христианской религии, отклонение от которых рассматривалось как ересь. Составление этого символа приписывалось епископу Александрии Афанасию. — *799.*

[12] Имеется в виду иудейский царь Соломон, ветхозаветный мудрец. — *801.*

ДАВИД ДИНАНСКИЙ

[1] *Аристотель.* О душе, I, 1. — *810.*

[2] *Платон.* Тимей, 92 С. — *811.*

СИГЕР БРАБАНТСКИЙ

[1] Комментатором (или Великим комментатором) называли в средние века в Европе Ибн-Рушда (Аверроэса). — *812.*

[2] Философом без определения именуется в средневековой схоластической традиции Аристотель. — *814.*

[3] *Фемистий* (317 — ок. 390), прозванный «красноречивым», известен как комментатор трудов Аристотеля. Выступал против учения Александра Афродисийского о смертности человеческого разума. Стремился соединить учения Аристотеля и Платона. — *816.*

ФОМА АКВИНСКИЙ

[1] «Propter quid» — почему; «quia» — так как (лат.). — *828.*

[2] Толкователь (или Комментатор) — Ибн-Рушд (см. примечание 1 к стр. 812). — *847.*

[3] Отрывки из этого произведения (под названием «Об именах божиих») см. настоящее издание, стр. 611—620. — *851.*

РОДЖЕР БЭКОН

[1] См. *Аристотель.* Физика, кн. 3, гл. 4 — *866.*

[2] *Евклид.* Начала, VI, 22. — *866.*

[3] *Цицерон.* Тускуланские беседы, кн. I, гл. 24, 57. Ср. *Платон.* Менон, 82 D — 85 B. — *866.*

[4] Очевидно, имеется в виду сочинение учителя Р. Бэкона Пьера из Марикура «Новое устройство астролябии». См. *Пьер из Марикура.* Послание о магните. Вводная статья, перевод и примечания В. П. Зубова. Труды Института истории естествознания и техники. т. 22. М., 1959, стр. 293—323. — *867.*

[5] *Альбумазар* (Абу Ма'сар, 805—885) — арабский астроном, автор «Введения в астрономию», получившего широкую известность в средневековой Европе. — *867.*

[6] *Философская музыка* — возможно, Бэкон имеет в виду воззрения пифагорейцев, согласно которым небесные светила в своем движении издают гармонические звуки. — *868.*

[7] «О небе и мире» — под таким названием в средние века имела хождение книга, составленная из двух произведений — трактата Аристотеля «О небе» и приписанного также Аристотелю, но в действительности ему не принадлежащего сочинения «О мире». — *868.*

[8] *Роберт Линкольнский,* или Роберт Гроссетест, епископ Линкольнский (1175—1253) — философ и математик, основатель научной школы Оксфордского университета, автор комментариев к Аристотелю и многочисленных трактатов по математике, астрономии, астрологии, оптике, алхимии. Перевел на латинский язык «Этику» Аристотеля и ряд псевдоаристотелевых сочинений. Был учителем Р. Бэкона. — *872.*

[9] *Адам де Мариско* — латинизированное имя Адама из Марча (ум. 1258), оксфордского ученого, ученика Роберта Гроссетеста. Ни одно из его сочинений пока не обнаружено, и

известен он главным образом по отзывам друзей и учеников. — *872.*

[10] *Плиний Старший.* Естественная история, кн. VIII, гл. 17, 3. — *874.*

[11] Сочинение Птолемея, посвященное астрологии. — *874.*

[12] *Юдициарная астрономия* — астрология. — *876.*

[13] Математики, оптики и опытной науки. — *877.*

ДУНС СКОТ

[1] «Сентенции» — четыре книги «Сентенций» Петра Ломбардского (ум. 1160), ученика Абеляра. Представляли собой наиболее авторитетный свод схоластического богословия и философии в средневековых университетах, впоследствии вытесненный «Сводом богословия» («Summa theologiae») и «Сводом против язычников» («Summa contra gentiles») Фомы Аквинского. — *877.*

[2] «Магистр» — Петра Ломбардского в средневековой традиции именовали Магистром сентенций или просто Магистром. — *878.*

[3] Аристотель. См. примечание 2 к стр. 814. — *878.*

[4] *Аристотель.* Метафизика, кн. VII, гл. 3. Цитаты из Аристотеля сохранены в нашем переводе в том виде, в каком они даны у Дунса Скота, исходившего из средневекового латинского перевода. Этим объясняется несовпадение в ряде случаев с буквальным смыслом соответствующих мест в русских переводах. — *878.*

[5] *Комментатор* — Ибн-Рушд (см. примечание 1 к стр. 812). — *886.*

[6] *Потенция объектная* (objectiva) — относящаяся к предмету, объекту мысли. *Субъектная* (subjectiva) — относящаяся к субъекту, подлежащему. — *887.*

ОККАМ

[1] *Несоставное знание* — Оккам имеет, по всей вероятности, в виду знание отдельных терминов, отдельных понятий, взятых вне суждений, вне предложений. — *891.*

[2] *Субъектное бытие* — бытие чего-то в качестве субъекта, подлежащего, существующего в реальной действительности. *Объектное бытие* — бытие чего-то как предмета мысли, имеющего бытие лишь в уме. — *898.*

[3] Имеется в виду комментарий римского неоплатоника Боэция (480—525) к сочинению Аристотеля «Об истолковании». — *900.*

[4] *Синкатегоремы* — части речи, не имеющие самостоятельного значения и приобретающие значение только в предложении, например «всякий», «есть», «нет», «или», «и», «если» и т. д. — *902.*

[5] Т. е. в качестве слова, как такового (безотносительно к содержанию), состоящего из букв. Например, в предложении ««Человек» состоит из семи букв» слово «человек» не есть обозначение живого существа. — *903.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

* Указатели составлены А. Г. Тениковым.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

СОДЕРЖАНИЕ

Антология мировой философии. В 4-х томах.
А 72 Т. 1, ч. 1 и 2. М., «Мысль», 1969. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).
Т. 1. Философия древности и средневековья. Ред. коллегия: В. В. Соколов (ред.-составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. 1969. 936 с. с илл.

«Антология мировой философии» — это своего рода «путеводитель», помогающий разобраться в обширной литературе классиков философской мысли Осуществляемая в «Антологии» подборка текстов при сравнительно небольшом объеме дает достаточно полное представление о крупнейших философах мира. Первый том содержит извлечения из важнейших памятников древней и средневековой философии стран Востока и Запада. Значительная часть текстов впервые публикуется на русском языке Издание снабжено примечаниями, предметным и именным указателями.

1-5-1 1Ф
П. и.

ОПЕЧАТКА

Страница	Строка	Напечатано	Следует читать
631	21—22 сверху	и Армении	в Армении